LIBERALISMUL
între succese şi iluzii

LIBERALISMUL între succese şi iluzii

Adrian-Paul Iliescu

Copyright © **1998 BIC ALL s.r.l.**

ISBN: 973 – 571 – 240 – 7

Toate drepturile rezervate Editurii **BIC ALL s.r.l.**
Nici o parte din acest volum nu poate fi copiată fără permisiunea scrisă a Editurii **BIC ALL s.r.l.**
Drepturile de distribuţie în străinătate aparţin în exclusivitate editurii.

Copyright © 1998 by **BIC ALLs.r.l.**
AII rights reserved.
The distribution of this books outside Romania is prohibited without the written permission of **BIC ALL s.r.l.**

Editura **BIC ALL s.r.l.**

Bd. Timişoara nr. 58, sector 6 cod 76548 – Bucureşti
B: 413 1850, 413 1158, 413 4321, 413 0720
fax: 413 0540.

Distribuţie B:413 1612,413 0329

Redactor: *Constantin Vlad Dominic Cernea*
ADRIAN – PAUL ILIESCU

LIBERALISMUL

între succese şi iluzii

ALL

Colecţie coordonată de Adrian-Paul Iliescu.

în colecţia *Iniţiere în politică* urmează să apară:

Social – democraţia

Democraţia parlamentară

Statul şi societatea civilă

Partidele politice

Egalitatea şi justiţia socială

Libertatea

Extremismul politic

CUPRINS

Capitolul 1 Liberalismul şi succesele sale.....1

Libertatea.....1
Individualismul.....23
Proprietatea.....44
Statul.....55
Piaţa liberă, concurenţa şi dezvoltarea spontană.....65
Egalitatea.....78
Dreptatea.....84
Asistenţa şi protecţia socială.....89
Toleranţa.....95

Capitolul 2 Fundamentele doctrinei liberale.....101

Starea naturală.....108
Contractul social.....111
Regimul politic promovat de liberalism.....124
Liberalismul matur.....126
Piaţa liberă ca mînă invizibilă.....137
Statul minimal.....145
Distincţia dintre sfera publică şi sfera privată.....154
Problema stăpînirii complexităţii şi a dispersării puterii 165
Libertarianismul.....177

Capitolul 3 Iluziile liberalismului.....181

Ce e viu şi ce e mort în liberalism?.....181
Iluzia raţionalistă.....186
Iluzia algoritmizării.....208
Iluzia fundaţionalistă.....226
Iluzia individualistă.....;.....241
Iluzia neutralismului.....258

încheiere.....269

Capitolul 1

LIBERALISMUL ŞI SUCCESELE SALE

Ce este liberalismul? Pentru a răspunde la această întrebare trebuie trecute în revistă principalele preocupări ale politicii duse de liberali, marile teme ale gîndirii liberale şi cele mai importante principii pe care s-au clădit iniţiativele partidelor şi grupurilor care au promovat liberalismul. Prezentarea acestor elemente specifice conduce nu numai la o caracterizare cuprinzătoare a liberalismului, dar şi la punerea în lumină a succeselor incontestabile obţinute în epoca modernă de politica liberală. Scopurile, ideile şi devizele mişcărilor liberale explică audienţa de care s-a bucurat acest curent politic, realizările practice la care a ajuns el şi, în cele din urmă, meritele liberalismului în modelarea lumii occidentale moderne şi post-moderne.

LIBERTATEA

"ne-am *născut Liberi,* aşa
cum ne-am născut
Raţionali."

John LOCKE

în filozofia politică există puţine lucruri incontestabile, puţine idei asupra cărora să se realizeze consensul tuturor

părţilor; în cazul temei noastre însă, printre aceste puţine chestiuni indiscutabile se află cel puţin următoarea: liberalismul a promovat un adevărat cult al libertăţii, a ţinut să facă din aceasta o valoare supremă şi a fost – în epoca

modernă şi contemporană – cel mai consecvent apărător al libertăţilor individuale ale omului. În ciuda complexităţii şi a diversităţii sale, politica liberală în toate domeniile poate fi descrisă ca una de promovare a libertăţii individuale, de liberalizare, adică de reducere a constrîngerilor. Nu întîmplător numele acestei politici şi direcţii de gîndire economico-socială evocă termenul 'liber': libertatea este scopul său major, valoarea care garantează şi dă sens tuturor celorlalte valori, iar liberalizarea este axa sa principală de acţiune.

Pentru liberali, omul este şi trebuie să rămînă liber – aceasta este, în ochii lor, prima lege şi primul imperativ politic. De unde au dedus ei însă această lege, şi pe ce se bazează convingerea lor în acest sens? Se poate spune că, pentru liberali, *totul* pledează în favoarea ei.

în primul rînd, creştinismul, care afirmă că Dumnezeu i-a dăruit omului liber-arbitru, capacitatea de a alege singur între bine şi rău, între diferite drumuri de urmat. Libertatea astfel dăruită nu este, bineînţeles, absolută: oamenii rămîn supuşii lui Dumnezeu. Dar tocmai pentru că sînt, toţi, fiii şi supuşii lui Dumnezeu, ei nu pot fi unul la cheremul altuia: "Căci Oamenii fiind toţi Opera unicului Creator, Atotputernic şi nesfîrşit de înţelept; Toţi Slujitorii unicului Stăpîn Suveran, trimişi în Lume la porunca sa şi din însărcinarea sa, ei sînt Proprietatea Lui, a cărui Operă sînt, fiecare fiind făcut să dăinuie atît cît este pe placul Lui, şi nu pentru Placul altuia dintre ei" (John Locke). Combătînd ideea Dreptului Divin al regilor (de a-i stăpîni pe locuitorii din regatul lor), chiar primii precursori ai liberalismului politic modern au subliniat că nicăieri în Scriptură nu se afirmă dreptul unor oameni de a fi stăpînii altora; oamenii sînt numai supuşii lui Dumnezeu, şi tocmai de aceea ei nu pot fi robii altor oameni: "Dumnezeu nu a lăsat nici un Om la Mila altuia", ceea ce înseamnă că, în ce priveşte relaţiile şi legăturile dintre oameni, fiecare este şi trebuie să rămînă liber.

Situaţia *naturală* a fiinţei omeneşti indică şi ea prezenţa

libertăţii. Omul se naşte liber, tot aşa cum se naşte înzestrat cu raţiune; la venirea pe lume, el nu are nici un stăpîn. Această libertate naturală de care se bucură din prima clipă de viaţă provine tot de la Dumnezeu, care i-a hărăzit să fie condus, în viaţa pămîntească, nu de un stăpîn, ci de *legea naturii* pe care i-a scris-o în suflet: *"Libertatea Naturală* a Omului este de a fi liber faţă de orice Putere Superioară de pe Pămînt, şi de a nu se
afla în puterea Voinţei sau Autorităţii Legislative a unui Om, ci de a avea drept Regulă numai Legea Naturii" (Locke). A fi om înseamnă deci a fi liber, tot aşa cum înseamnă şi a fi raţional.

Concepţiile umaniste, care dominau gîndirea şi sensibilitatea europeană în perioada de după Renaştere, subliniau şi ele natura liberă a omului. Stă în firea omului, ca fiinţă individuală, să aibă propriile sale dorinţe, interese, scopuri, să aibă chiar propriul orgoliu sau egoism, şi el trebuie să fie liber să-şi manifeste şi urmărească scopurile şi interesele. E în natura lucrurilor ca fiecare fiinţă omenească să-şi poată căuta propriul bine, iar libertatea naturală este tocmai cea care face posibil acest lucru; cum afirma un mare gînditor liberal al secolului XIX, "singura libertate demnă de acest nume este aceea de a-ţi urmări binele propriu, în felul tău propriu, atîta timp cît nu încerci să lipseşti pe alţii de binele lor sau să-i împiedici să şi-l dobîndească" (J.S. Mill).

Epoca iluministă întăreşte şi ea încrederea în libertate, susţinînd că menirea individului şi a societăţii este de a emancipa şi dezvolta personalitatea umană. Omul este, prin natura sa, o fiinţă raţională, înzestrată cu multiple capacităţi creatoare, şi deci dezvoltarea personalităţii sale, a puterii de manifestare originală, de afirmare nestînjenită, este scopul său suprem; realizarea acestuia presupune însă în primul rînd existenţa libertăţii: "Adevăratul ţel al omului, sau acela care îi este prescris de imperativele eterne şi imuabile ale raţiunii, iar nu sugerate de dorinţe vagi şi trecătoare, este dezvoltarea cea mai înaltă şi mai armonioasă a capacităţilor

sale pînă la alcătuirea unui întreg complet şi coerent. Libertatea este prima condiţie indispensabilă pe care o presupune o astfel de dezvoltare" (Wilhelm von Humboldt).

Destrămarea mentalităţilor medievale, conform cărora existau oameni înzestraţi cu dreptul 'divin' de a conduce pe alţii, şi dezvoltarea unui fel de a vedea axat pe condiţia naturală, liberă, a omului a făcut să se răspîndească un mod democratic de a gîndi viaţa socială; acesta pleca de la constatarea egalităţii naturale a oamenilor – toţi oamenii se nasc egali, ei sînt şi rămîn egali în faţa lui Dumnezeu – şi conducea la concluzia că nimeni nu poate fi supus, în mod îndreptăţit, voinţei arbitrare a altuia, deoarece nimeni nu este inferiorul sau supusul altuia. Oamenii nu-şi datorează supunere unul altuia, ci numai – în mod egal
- lui Dumnezeu şi, în plus, legilor societăţii în care trăiesc (la elaborarea cărora au consimţit direct sau prin reprezentanţii lor aleşi). Cum ei trăiesc împreună, într-o comunitate, nu pot face pur şi simplu tot ceea ce doresc, indiferent de consecinţele pe care dorinţele lor le au pentru alţii; trebuie să existe 'reguli stabile' sau legi pe baza cărora să se desfăşoare viaţa lor. Aceste legi, sau constrîngerile ce decurg din ele, trebuie respectate, pentru că previn vătămarea intereselor oamenilor; însă în chestiunile pe care legea nu le interzice, fiecare individ trebuie să rămînă liber de a face tot ce-i place: căci situaţia oamenilor în societate constă în "a avea o Regulă stabilă după care să trăiască, comună tuturor celor din acea Societate, şi făcută de Puterea Legislativă edificată în cadrul ei; o Libertate de a urma propria mea Voinţă în toate lucrurile în care Regula nu îmi interzice; şi de a nu fi supus Voinţei Arbitrare, schimbătoare, nesigure, necunoscute a altui Om" (Locke). Din acest fel de a vedea situaţia omului – de egalitate şi independenţă naturală – şi natura vieţii sociale – de viaţă comună guvernată de reguli obligatorii sau legi – urma un principiu raţional de maximizare a libertăţii individuale, care susţinea că oamenii nu-şi pot îngădui ceea ce legea interzice, dar că *tot ceea ce*

nu este interzis este permis. Prin intermediul acestui principiu, care şi astăzi formează cadrul felului nostru de a vedea autonomia individuală, se părea că însăşi Raţiunea afirmă libertatea supremă a omului, adică dreptul fiecăruia de a face orice nu este interzis, fără a trebui să ţină seama de voinţa sau preferinţele altora. Acolo unde *legea tace,* deci nu interzice, nimeni nu are dreptul de a interzice altuia ceva – acest adevăr fundamental pare consfinţit de însăşi logica sau raţiunea pe care se bazează viaţa oamenilor, şi el arată lărgimea ariei de libertate a oricărui individ.

Toate aceste argumente arată că, în concepţia liberală, *a fi om înseamnă a fi liber;* libertatea nu este un element oarecare, mai mult sau mai puţin accidental, de care oamenii se pot bucura în societate, ci o trăsătură definitorie, necesară, a fiinţei omeneşti. Ca atare, ea nu poate fi un simplu mijloc util, prin care statul urmăreşte vreun alt obiectiv mai important: libertatea este un scop în sine, permanent, nu un mijloc la carC se recurge în caz de nevoie. Menirea societăţii este aceea de a apăra şi garanta libertatea membrilor ei, care, în viziunea
liberalilor, s-au asociat în comunităţi şi trăiesc împreună tocmai pentru a-şi putea proteja mai bine independenţa, dreptul la libetă alegere, dreptul de a trăi aşa cum doresc. Desigur că fiecare om îşi poate folosi propria libertate ca pe un mijloc de a ajunge la ţelurile rîvnite, de a obţine ceea ce vrea şi de a deveni ceea ce aspiră să fie; pentru fiecare în parte, propria libertate este principalul instrument de a realiza lucrurile dorite. Dar dacă fiecare individ îşi poate folosi libertatea ca mijloc, în schimb, pentru societate, libertatea indivizilor este un scop, şi anume scopul suprem: tocmai pentru că toţi cetăţenii au nevoie de libertate, singura cale pe care se pot realiza ca oameni şi pe care pot ajunge la ceea ce vor, asigurarea libertăţii lor individuale devine scopul fundamental al comunităţii în care s-au reunit.

*

> “libertatea politică nu este decît spaţiul în interiorul căruia un om poate acţiona fără ca alţii să-l împiedice.
> /…/ Poţi spune că eşti lipsit de libertate politică doar atunci cînd eşti împiedicat de către alţi indivizi să atingi un anumit scop.”
>
> Isaiah BERLIN

Ce înţelege însă concepţia liberală prin *libertate?*

Libertatea poate fi însă prezentată în două moduri diferite. Pe de o parte, se poate spune că a fi liber înseamnă a nu fi supus unor constrîngeri (-libertate negativă). în acest caz, libertatea apare ca o stare de fapt, o stare din care lipsesc constrîngerile, interdicţiile, barierele. Pe de altă parte, s-ar putea spune şi că a fi liber înseamnă a putea realiza ceea ce doreşti (libertate pozitivă). în acest al doilea caz, libertatea apare ca o capacitate, ca o putere constructivă sau ca o posibilitate concretă de a face ceva.

Din cele de mai sus rezultă că, pentru liberali, ‘libertatea’ înseamnă independenţă individuală, independenţă faţă de alţi oameni, faţă de instituţii sau stat. Cîtă vreme un individ este dependent, el este supus constrîngerilor exercitate din afara sa, şi deci lipsit de libertate. A nu fi supus constrîngerilor, a avea un spaţiu de acţiune propriu, în care nu

depinzi de nimeni şi deci în care nu poţi fi constrîns, înseamnă a fi liber. Aşadar, liberalismul optează în primul rînd pentru ideea de libertate negativă.

Au existat şi liberali care au pledat pentru asigurarea libertăţii pozitive, susţinînd că a fi liber înseamnă a putea face ceea ce doreşti şi a te putea bucura de anumite lucruri. În special din a doua jumătate a secolului trecut, sub influenţa ideologiei de stînga, mulţi autori au început să afirme că libertatea negativă – deci simpla absenţă a unor

constrîngeri din afară nu este suficientă pentru dezvoltarea şi afirmarea individului: 'la ce foloseşte absenţa constrîngerilor, libertatea negativă' – spuneau ei – 'dacă sărăcia, inegalitatea, lipsa de educaţie, situaţia socială nesigură sau alte asemenea condiţii defavorabile îl împiedică pe om să facă ceea ce doreşte sau să ajungă unde vrea? Absenţa libertăţii pozitive, a capacităţii de a realiza ceea ce vrei, anulează valoarea libertăţii negative – prin urmare, adevărata libertate este libertatea pozitivă'. S-a pretins cu insistenţă că libertatea negativă este pur formală şi, în sine, inutilă – avantajele ei rămîn nesemnificative pentru cel care nu are capacitatea şi condiţiile necesare pentru a-şi atinge obiectivele; şi unii liberali contemporani au susţinut că

> "Este adevărat că a oferi unor oameni în zdrenţe, analfabeţi, nehrăniţi sau slăbiţi de boală drepturi politice sau garanţii împotriva ingerinţei statului în viaţa lor privată înseamnă a-ţi bate joc de ei. înainte de a înţelege semnificaţia unei sporiri a propriei libertăţi şi de a se bucura de folosirea ei aceşti oameni au nevoie de îngrijiri medicale şi de educaţie. Ce este libertatea pentru cei care nu pot face uz de ea? Ce valorează ea fără acele condiţii indispensabile uzului ei? Trebuie început cu începutul /.../ libertatea individuală nu este o necesitate primară pentru orice om"[11].

Cu toate că ne confruntăm aici cu o "realitate indiscutabilă", înţelegerea libertăţii ca libertate pozitivă şi ca posibilitate efectivă de a obţine cele dorite este caracteristică mai ales concepţiilor socialiste şi social-democrate, nu celor liberale. Majoritatea liberalilor adoptă totuşi ideea de libertate negativă, fiind bănuitori faţă de promisiunile generoase implicate în celalalt mod de a înţelege libertatea. Cum se explică această preferinţă?

Respingerea libertăţii pozitive de către liberalism îşi are rădăcinile în implicaţiile acesteia, care ajung să intre în contradicţie cu cele ale libertăţii negative. Libertatea

11 Isaiah Berlin, *Patru eseuri despre libertate,* Ed. Humanitas, p. 207.

negativă presupune reducerea la minimul necesar a constrîngerilor exercitate de alţi oameni, de societate sau de stat, asupra fiecărui individ, aşadar restrîngerea drastică a intervenţiei publice în sfera proprie a vieţii fiecăruia; orice om trebuie să beneficieze de un 'spaţiu privat' în care orice ingerinţă străină să fie exclusă, un 'spaţiu de non-ingerinţă'. Dimpotrivă, libertatea pozitivă implică o angajare activă a factorului public în problemele vieţii personale: pentru a se putea crea condiţiile necesare ca fiecare om să realizeze ceea ce doreşte, sînt necesare multiple intervenţii publice care să asigure cunoaşterea situaţiei şi a nevoilor fiecăruia, reglementarea tuturor activităţilor în direcţia cea mai favorabilă scopurilor lui, perfecţionarea calităţilor sale individuale (intelectuale, morale etc.) utile pentru atingerea acestor scopuri, organizarea vieţii economice şi sociale în modalităţi care să garanteze furnizarea tuturor mijloacelor necesare atingerii obiectivelor dorite de cetăţeni (bani, produse, mărfuri, servicii şi aşa mai departe), şi – ceea ce este esenţial – impunerea unei ordini prin care, să fie exclusă posibilitatea ca împlinirea ţelurilor unora să împiedice împlinirea ţelurilor altora (prin care să se asigure coordonarea obiectivelor individuale, adesea incompatibile); se impun, deci, intervenţii masive ale societăţii sau statului care să creeze nenumăratele facilităţi şi elemente fără de care oamenii nu ar putea ajunge acolo unde doresc să ajungă. Mai mult, această sarcină ar implica o supraveghere şi intervenţie corectivă permanentă pentru prevenirea apariţiei oricăror împrejurări noi care i-ar împiedica pe cetăţeni să realizeze ceea ce doresc.

Pentru ca un asemenea obiectiv extrem de ambiţios (utopic, de fapt) să poată fi atins, ar fi bineînţeles necesar ca societatea sau statul să dispună de cele mai largi prerogative, să poată legifera în toate chestiunile, să poată organiza toate genurile de activităţi (inclusiv viaţa personală a indivizilor ce trebuie 'ajutaţi' să se realizeze), să poată mobiliza toate fondurile şi resursele existente – ceea ce ar

însemna că n-ar mai rămîne nici o zonă de independenţă individuală, nici o sferă privată în care să nu se exercite constrîngerile, presupus benefice ale organismelor publice abilitate să asigure libertatea pozitivă.

Pentru liberali, care sînt fundamental ataşaţi independenţei individuale, această perspectivă, în care libertatea negativă este compromisă de intervenţii ce promit o libertate 'mai înaltă', reprezintă un coşmar: ei văd în încălcarea 'spaţiului privat de non-ingerinţă' o cale deschisă pentru autoritarismul ce anihilează orice autonomie individuală. între promisiunea unei libertăţi 'efective', care asigură condiţiile necesare atingerii scopurilor individuale dar pune în pericol intangibilitatea 'spaţiului privat' al fiecăruia, şi o libertate pur negativă, care garantează această intangibilitate, dar nu poate furniza elementele utile realizării efective a obiectivelor, liberalismul alege fără ezitare cea de-a doua alternativă. Raţionamentul pe care se bazează această alegere este următorul: libertatea negativă este prima *condiţie necesară* existenţei autonome a individului, realizării sale ca om; ea poate să nu fie şi suficientă (nu asigură, în sine, atingerea scopurilor fiecărui cetăţean), dar are prioritate deoarece reprezintă condiţia *sine qua non* a libertăţii individuale. Libertatea pozitivă, în schimb, care pretinde să ofere mult mai mult decît simpla garanţie de non-ingerinţă, pune în pericol sau chiar anulează libertatea negativă (condiţia necesară primă), ceea ce compromite definitiv orice fel de libertate individuală. Din acest motiv, liberalii susţin că viaţa socială nu poate fi organizată pe baza principiului libertăţii pozitive: dacă este ca autoritarismul şi dictatura să fie prevenite, societatea trebuie să asigure respectarea libertăţii negative, chiar şi cu preţul de a nu mai furniza condiţiile suficiente pentru realizarea personală a fiecăruia.

Din acest mod de a înţelege libertatea decurge imperativul liberal al respectării 'spaţiului privat de non-ingerinţă': reglementările şi constrîngerile trebuie să acţioneze doar în

sfera *publică* a conduitei; în sfera *privată,* rezervată libertăţii negative, individul trebuie să rămînă absolut liber de a se manifesta aşa cum doreşte. Cum se poate însă distinge între cele două sfere? De unde ştim unde cade graniţa între manifestări publice – care cad sub incidenţa constrîngerilor sociale – şi manifestări private, asupra cărora nimeni nu are dreptul de a impune restricţii?

Pentru a răspunde la această dificilă întrebare, liberalismul modern a introdus un principiu de disociere bazat pe aprecierea *vătămării* sau a *daunelor* susceptibile de a fi produse de manifestările individuale.

Ideea din spatele acestui principiu este că, deşi fiecare om are dreptul de a urmări realizarea propriilor scopuri, cum oamenii trăiesc împreună în cadrul comunităţii şi conduita fiecăruia poate afecta viaţa celorlalţi, ei trebuie să aibă nu numai drepturi ci şi anumite îndatoriri, iar prima datorie a fiecăruia este de a nu dăuna altora prin ceea ce face. Respectarea acestei obligaţii creează condiţiile necesare pentru ca toţi concetăţenii să poată convieţui fără a se împiedica unii pe alţii – este astfel asigurată existenţa netulburată a tuturor, prevenirea conflictelor dintre concetăţeni. O dată însă ce este îndeplinită această obligaţie, fiind realizată pacea socială în spaţiul public, exercitarea altor constrîngeri suplimentare ar depăşi sfera vieţii publice, încălcînd domeniul privat (rezervat libertăţii negative). Cum aceasta nu trebuie să se întîmple, rezultă că după fixarea constrîngerilor necesare prevenirii vătămării altora, nici un fel de alte constrîngeri nu mai sînt justificate şi deci nu mai trebuie impuse. De aici, principiul care distinge între domeniul libertăţii private şi cel al autorităţii publice, generatoare de constrîngeri:

> "De îndată ce o parte din conduita cuiva prejudiciază interesele altora, societatea are autoritatea de a se pronunţa asupra ei, rămînînd să se discute dacă prin intervenţia societăţii va fi sau nu promovat binele general. O asemenea discuţie nu-şi are însă locul atunci cînd conduita unei persoane nu afectează interesele nici unei alte persoane, ci doar pe ăle ei sau nu le afectează cu necesitate, dacă persoanele în cauză nu o doresc (presupunînd că este vorba de persoane mature, avînd nivelul intelectual obişnuit). în toate cazurile de acest fel, trebuie să existe o deplină libertate, juridică şi socială, de a acţiona şi de a suporta consecinţele"[2].

Formularea sintetică a acestui principiu – cel mai important dintre toate cele pe care se bazează liberalismul – este următoarea: 'fiecare individ are deplina libertate de a face tot ceea ce doreşte, în măsura în care el nu dăunează cu nimic celorlalţi'. Aplicarea sa conduce la o maximizare a

[2] John Stuart Mill, *Despre libertate,* Ed. Humanitas, 1994, p. 98.

libertăţii individuale, în limitele, însă, în care nu sînt vătămate interesele altora; de aici şi numele de ‘principiu al maximei libertăţi compatibile cu libertatea celorlalţi’ sau ‘principiu al maximei libertăţi egale’.

*

Politica liberală guvernată de acest principiu al amplificării libertăţii individuale a fost unul dintre principalii factori ce au condus la succesul ofensivei moderne de limitare a puterii arbitrare a autorităţii şi a comunităţii asupra individului, de afirmare a drepturilor omului şi a autonomiei opţiunii personale în chestiuni politice, juridice, morale şi spirituale.

în plan politic, strategia liberalismului a contribuit iniţial la combaterea absolutismului monarhic, a dreptului, de origine feudală, al regelui şi al aristocraţiei de a-şi impune voinţa arbitrară asupra cetăţenilor. În centrul acţiunilor desfăşurate de liberali în această direcţie a stat idealul *constitufionalismului,* care cerea limitarea precisă a prerogativelor şi a puterii autorităţilor, ca şi a elitelor nobiliare, printr-o Constituţie menită să garanteze drepturile şi libertăţile individuale, autonomia deplină a persoanei în interiorul sferei sale private. Principalul mijloc instituţional de realizare a îngrădirii şi supravegherii puterii politice centrale a fost introducerea *democraţiei parlamentare,* ale cărei organisme – în primul rînd cele formate din reprezentanţii aleşi ai cetăţenilor – urmau să asigure suveranitatea populară (în locul celei exercitate de rege sau de o elită socială), controlul membrilor comunităţii asupra conducătorilor acesteia (care trebuiau să-şi exercite prerogativele numai în sfera publică şi numai conform legii fundamentale aprobate de populaţie) şi protecţia libertăţilor persoanei “împotriva tiraniei conducătorilor politici” (Mill).

în măsura în care puterea era exercitată democratic de organe alese – aşa cum este Parlamentul – şi nu de rege,

aristocraţie sau o altă elită privilegiată, se părea că pericolul încălcării abuzive a libertăţii individuale de către autorităţi a fost definitiv eliminat; se presupunea că membrii aleşi ai acestor organe, reprezentînd cetăţenii şi fiind răspunzători în faţa lor, nu pot decît să apere interesele şi libertatea personală a acestora. 'Parlamentul nu este decît instrumentul prin care naţiunea se autoguvernează şi îşi promovează interesele; deci el nu
poate tiraniza naţiunea, nici încălca interesele ei'. Experienţa a arătat însă foarte curînd că lucrurile nu stăteau deloc aşa:

> "S-a constatat acum că expresii ca 'autoguvernare' sau 'puterea exercitată de popor asupra lui însuşi' nu exprimă adevăratele stări de fapt. 'Poporul' care exercită puterea nu este totdeauna unul şi acelaşi cu poporul asupra căruia se exercită ea; şi 'autoguvernarea' de care se vorbeşte nu este guvernarea fiecăruia de către sine însuşi, ci a fiecăruia de către toţi ceilalţi. în plus, voinţa poporului înseamnă, practic, voinţa unei *părfi,* care este cea mai numeroasă sau cea mai activă parte a poporului, a majorităţii, sau a acelora care au reuşit să se facă recunoscuţi drept majoritate; poporul, aşadar, *poate* voi să oprime o parte a sa, iar precauţiile luate împotriva acestei oprimări sînt la fel de necesare ca şi precauţiile luate împotriva oricărui alt abuz de putere. De aceea, nici atunci cînd deţinătorii puterii sînt, în mod normal, răspunzători în faţa comunităţii, adică în faţa celui mai puternic grup din sînul ei, îngrădirea puterii cîrmuirii asupra indivizilor nu-şi pierde nimic din importanţă"[3].

Prin instituirea regimului politic constituţional şi instaurarea democraţiei parlamentare, problema apărării libertăţii individuale nu a dispărut, ci s-a modificat numai: în locul prevenirii arbitrarului sau abuzurilor absolutismului regal şi ale aristocraţiei, se impune prevenirea arbitrarului şi abuzurilor reprezentanţilor aleşi, şi mai ales ale puterii executive. Sarcina politicii liberale s-a transformat în mod corespunzător: în loc de a lupta împotriva privilegiilor aristocratice şi a despotismului monarhic, liberalii au angajat

[3] Mill, op. cit., p. 10-11.

lupta împotriva abuzului de putere şi a dictaturii ‘aleşilor poporului’ sau ale ‘dictatorului popular’.

Întrucît democraţia parlamentară se bazează pe principiul majorităţii (voinţa majorităţii se impune în faţa minorităţii), se naşte posibilitatea ca majoritatea, reprezentanţii ei sau cei presupuşi a-i exprima voinţa (care ‘au izbutit să se facă recunoscuţi drept majoritate’) să-şi impună voinţa, în mod arbitrar, chiar şi în chestiuni care, ţinînd de sfera privată, ar trebui să rămînă la latitudinea fiecărui individ în parte. Semnalînd această posibilitate ca, în numele ‘voinţei generale’, a ‘dorinţei poporului’ sau a ‘hotărîrii majorităţii’, anumite grupuri să-şi impună

arbitrar voinţa, încălcind sfera libertăţii individuale şi anulînd distincţia dintre public şi privat, liberalismul a identificat şi diagnosticat o nouă formă de dictatură, ‘tirania majorităţii’, tot atît de periculoasă sau mai periculoasă decît dictatura unui rege sau a unei oligarhii (despre ‘tirania majorităţii’ va fi vorba mai pe larg în paragraful despre individualism din acest capitol).

în sfîrşit, liberalii au prevăzut consecinţele nefaste ale ‘puterii populare’ pentru care au militat partidele de stînga, putere care, în numele democraţiei ‘maselor largi’, monopoliza conducerea economiei, a vieţii sociale şi bineînţeles a activităţilor politice. Concentrarea întregii puteri economice, sociale şi politice în mîinile statului ‘popular’ (comunist) nu poate duce – au avertizat liberalii, şi avertismentul a avut valoare profetică – decît la o dictatură a birocraţiei care exercită efectiv funcţiile de conducere şi, prin aceasta, la anularea libertăţii individuale.

Liberalismul este, prin urmare, principala mişcare politică şi intelectuală care a dus consecvent, în perioada modernă, lupta împotriva absolutismului politic, a dictaturii şi a abuzului de putere; într-un cuvînt, împotriva tuturor formelor de autoritarism care afectează libertatea individuală. Ceea ce este comun tuturor ofensivelor anti- autoritariste declanşate de liberali – din secolul XVII şi pînă astăzi – este respingerea

etatismului, adică a concentrării exagerate a puterii în mîinile aparatului de stat şi deci a conducerii statului. Ei au înţeles foarte devreme că, indiferent dacă puterea de stat este exercitată de un monarh absolut, de o elită oligarhică (aristocraţia, spre exemplu), de reprezentanţi aleşi (chiar de majoritate) sau de un partid 'popular' (ca cel comunist), exercitarea nelimitată a acestei puteri duce la despotism; în consecinţă, firul roşu al politicii liberale l-a constituit totdeauna combaterea puterii nelimitate a autorităţii (de stat), limitarea strictă a influenţei acesteia şi apărarea libertăţilor individuale. Respectul contemporan pentru drepturile şi libertăţile omului, recunoaşterea autonomiei cetăţenilor în sfera vieţii private şi suspiciunea generală faţă de etatism sînt achiziţii moderne pentru care meritul principal, în măsura în care poate aparţine unei mişcări politice anume, revine liberalismului.

[3] Mill, op. cit., p. 10-11.

LIBERTATE ŞI DREPTATE

în ceea ce priveşte libertatea de ordin juridic, fundamentul poziţiei liberale îl constituie principiul *supremaţiei legii* sau, cum se mai spune uneori, al *supremaţiei dreptului.* Fără a fi integral o inovaţie a liberalismului, acest principiu a fost totuşi impus în conştiinţa şi practica politică modernă de acest curent de gîndire: "Supremaţia dreptului a fost cultivată în mod conştient numai în epoca liberală şi este una dintre cele mai mari realizări ale ei, nu numai ca garanţie, ci ca întrupare juridică a libertăţii."[12] Supremaţia dreptului implică ideea că nu voinţa arbitraj a oamenilor, a celor ce conduc statul, instituţiile sau activităţile, ci legea trebuie să dicteze în societate, şi că, prin urmare, nu cîrmuitorilor, ci legii şi numai legii trebuie să i se supună cetăţenii. Cerinţa supremaţiei legii este îndreptată în primul rînd împotriva regimurilor personale (adică, a conducerii exercitate după bunul plac personal), caracteristice monarhiei absolute şi diverselor forme de dictatură în care libertatea individuală e limitată nu numai sau în primul rînd de imperativele legii, ci cu precădere de hotărîrile subiective ale celor ce deţin puterea: ambiţiile şi capriciile cîrmuitorului diminuează sau anulează sfera libertăţii private.

împotriva regimurilor personale şi a puterii exercitate arbitrar, liberalismul susţine că libertatea individuală poate fi restrînsă numai de lege, deoarece intervenţia în treburile individului este justificată doar atunci cînd acesta vatămă interesele altcuiva, iar în asemenea cazuri – ce ţin de sfera publică – legea este cea care trebuie să intervină; acolo unde legea 'tace' (nu impune restricţii), înseamnă că nu este vorba de manifestări cu efecte publice, ci de manifestări

12 Friedrich A. Hayek, *Drumul către servitute,* Ed. Humanitas, 1993, p. 98.

private, în legătură cu care nimeni (nici o persoană, deci nici cîrmuitorul) nu are dreptul de a stabili interdicţii sau pedepse. Prin acest mod de a pleda în favoarea maximizării libertăţii individuale – a dreptului fiecăruia de a face ceea ce doreşte în condiţiile 'tăcerii legii' – liberalismul continuă şi dezvoltă un vechi principiu juridic: *nulla poena sine lege,* nici o pedeapsă (nu e
posibilă) fără să fi existat anterior o lege (cu valabilitate generală) care să reglementeze şi sancţioneze. Supremaţia dreptului constă, în acest caz, în faptul că numai pe baza legii libertatea individului poate fi restrînsă iar conduita sa pedepsită; voinţa subiectivă a autorităţilor, indiferent care sînt acestea, nu poate justifica (în absenţa legii) nici încălcarea sferei private, nici pedepsirea persoanei.

în secolul nostru însă, liberali de orientare mai radicală au scos în evidenţă şi importanţa unui alt aspect al supremaţiei legii. Ei au susţinut că abuzurile, încălcarea sferei rezervate libertăţii personale se produc nu numai atunci cînd deţinătorii puterii îşi impun voinţa arbitrară în loc de a aplica legea, ci şi atunci cînd legea, greşit concepută, nu are caracter imparţial, afectînd libertatea individuală a anumitor oameni şi lezînd drepturile lor.

Acest lucru se întîmplă, cred liberalii radicali şi4ibertarienii, atunci cînd legea urmăreşte realizarea anumitor obiective economice, sociale, politice, morale sau educaţionale concrete, şi, drept urmare, impune indivizilor diversele restricţii considerate utile pentru atingerea acestor obiective. în asemenea cazuri, nu numai că realizarea acestor obiective este impusă de legislaţie tuturor cetăţenilor, indiferent dacă ei sînt sau nu de acord cu ele, dar, în efortul de a le realiza, statul va trebui să modifice permanent legile şi să acţioneze, complementar acestora, în moduri imprevizibile, în funcţie de dificultăţile întîmpinate: legile şi reglementările autorităţii dobîndesc un caracter *ad hoc,* improvizat, incontrolabil pentru indivizi, şi, de asemenea, un caracter arbitrar, deoarece autorităţile îşi arogă dreptul de a

[5] Hayek, op. cit., p. 90.

aprecia ce este bine sau rău pentru cetăţeni în condiţiile respective, ce sacrificii sînt necesare în vederea atingerii obiectivelor în cauză etc.; drept urmare, viaţa individuală a fiecărei persoane rămîne la cheremul deciziilor arbitrare ale celor care deţin puterea. în acest sens, exemplul preferat al liberalilor este guvernarea arbitrară din statele comuniste, axate pe dirijism economic şi fixarea oficială a unor obiective precise; urmărirea acestor obiective, modificarea permanentă a legilor şi reglementărilor în funcţie de nevoile particulare ale momentului, planificarea economică strictă duc la rezultatul că statul decide pentru cetăţeni, iar aceştia devin complet dependenţi de hotărîri oficiale arbitrare pe care nu le pot prevedea şi la care nu se pot adapta. Puterea politică nu se
poate, în acest caz, exercita ca putere limitată, controlată de indivizi, previzibilă:

> "Ea nu-şi poate asuma anticipat obligaţii, prin reguli generale şi fonnale, care împiedică arbitrarul. Ea trebuie să satisfacă nevoile reale ale oamenilor pe măsură ce acestea se ivesc şi să opteze deliberat între aceste nevoi. Ea trebuie să ia necontenit decizii în probleme cărora nu li se pot găsi soluţii numai pe baza unor principii formale, iar luarea acestor decizii presupune o ierarhizare a nevoilor diferiţilor indivizi. Cînd guvernul trebuie să decidă cîţi porci urmează să fie crescuţi sau cîte autobuze trebuie să fie puse în circulaţie, care mine de cărbuni urmează să funcţioneze ori la ce preţuri vor fi vîndute cizmele, aceste decizii nu pot fi deduse din principii formale sau statornicite anticipat pe perioade îndelungate. Ele depind inevitabil de împrejurările de moment şi, în adoptarea unor asemenea decizii, va trebui totdeauna evaluată ponderea relativă a intereselor diverselor persoane şi grupuri, în ultimă instanţă, vederile cuiva vor fi hotărîtoare pentru a stabili ale cui interese sînt mai importante; iar aceste vederi trebuie să devină o parte din legea ţării, implicînd o distincţie de rang pe care aparatul coercitiv al statului o impune oamenilor"[5].

Impunînd persoanelor particulare anumite 'priorităţi',

aprecieri de valoare şi decizii privind ‘ce este important’, statul dirijist sau agentul planificator încalcă sfera libertăţii individuale şi lasă oamenii la cheremul hotărîrilor arbitrare ale birocraţiei care deţine puterea: nu mai poate fi vorba de supremaţia legii, ci de supremaţia subiectivităţii autorităţilor.
.

Liberalismul afirmă că evitarea acestui fel de sfidare a dreptului şi a libertăţii individuale este posibilă numai atunci cînd legile au exclusiv caracter formal. Statul nu trebuie să elaboreze legi care vizează atingerea unor obiective sociale concrete, particulare, ci doar legi şi reglementări aplicabile în general, vizînd tipuri schematice de situaţii, categorii abstracte de posibilităţi, indivizi necunoscuţi. împrejurările specifice în care vor acţiona acestea trebuie să rămînă neprecizate iar rezultatele aplicării lor nedeterminate. Asemenea ‘reglementări formale’ asigură imparţialitatea acţiunii publice şi lasă indivizilor libertatea personală necesară. Ele se aseamănă cu ‘regulile jocului’,

care stabilesc doar un cadru general şi nişte limite în care fiecare ‘participant la joc’ poate acţiona aşa cum doreşte: nu se pune deloc problema de a urmări anumite obiective constructive concrete – un anumit rezultat final – nici de a ajuta pe unii sau a planifica desfăşurarea acţiunilor. Avantajul, în acest caz, nu constă numai în faptul că orice ‘participant la joc’ are libertate deplină (cu condiţia încadrării sale în limitele impuse de reguli), ci şi – mai ales – în faptul că fiecare individ, cunoscînd interdicţiile generale stabilite, poate anticipa exact modul în care va acţiona sau reacţiona autoritatea (arbitrul, în cazul unui joc sportiv, sau statul, în cazul ‘jocului’ social, economic, politic) în faţa unor situaţii specifice: el îşi poate deci folosi libertatea de acţiune fără a avea a se teme de nenumărate intervenţii *ad hoc* menite a asigura ‘dirijarea înţeleaptă’ către un anumit rezultat final.

Intrucît regulile de acest fel nu garantează atingerea unui anumit rezultat concret, ‘material’, ele au caracter ‘formal’:

[5] Hayek, op. cit., p. 90.

se referă la *normele de procedură* ce trebuie respectate, nu la scopuri, idealuri sau valori absolute. Faptul că regulile sînt formale este atestat şi de faptul că "mai importantă decît conţinutul regulii se poate spune că este existenţa unei reguli aplicate totdeauna fără excepţii" (Hayek): ca şi într-un joc sportiv, nu contează 'materialul' sau fondul reglementării, ci ordinea ce rezultă din aplicarea ei uniformă, indiferent de persoană, moment, situaţie specifică. *Dreptatea* care rezultă din aplicarea corectă a unor asemenea reguli sau norme pur procedurale este adesea numită *dreptate procedurală:* ea constă nu în faptul că, la sfîrşitul jocului (sportiv sau economic, social), s-ar atinge un rezultat 'drept' (conform unei concepţii oficial prestabilite despre ce este drept) sau s-ar ajunge la situaţia în care fiecare 'participant la joc' primeşte 'ceea ce merită' (tot conform unei concepţii prestabilite), ci în faptul că pe tot parcursul 'jocului' s-au respectat scrupulos normele procedurale, 'regulile jocului'. Indiferent de rezultatul final şi de satisfacţia sau insatisfacţia participanţilor, se poate spune că există dreptate, în sensul că regulile acceptate de fiecare individ participant au fost respectate.

în apărarea acestui mod de a înţelege legile, reglementările şi dreptatea, liberalismul contemporan aduce mai multe argumente, dintre care două se impun atenţiei în primul rînd: argumentul că numai astfel de reguli lasă loc libertăţii individuale de acţiune şi cel că numai printr-o

asemenea dreptate procedurală statul respectă opţiunile, preferinţele şi valorile cetăţenilor săi:

> "Statul ar trebui să se autolimiteze la stabilirea de reguli care să se aplice unor tipuri generale de situaţii şi să îngăduie indivizilor libertatea, în toate momentele şi locurile, deoarece numai indivizii implicaţi într-o situaţie particulară pot să o cunoască pe deplin şi să-şi adapteze acţiunile la împrejurările concrete. Pentru a folosi în mod eficient în alcătuirea de planuri cunoaşterea de care dispun, indivizii trebuie să fie în măsură să prevadă acţiunile statale ce ar putea afecta aceste planuri. Dacă acţiunile statului urmează însă să fie previzibile, ele trebuie să fie îndrumate de reguli fixate independent de circumstanţele concrete, care nu pot fi prevăzute, nici luate în consideraţie anticipat, iar efectele particulare ale unor asemenea prevederi legale vor fi imprevizibile. Dacă, pe de altă parte, statul ar urma să dirijeze acţiunile individului, în aşa fel încît să realizeze scopuri particulare, cursul acţiunii lui urmează să fie decis ţinînd cont de toate imperativele momentului şi va fi, prin urmare, imprevizibil. De aici decurge constatarea familiară că, pe măsură ce statul 'planifică' mai mult, cu atît mai dificilă devine planificarea pe care şi-o face individul.
>
> A doua parte a argumentului, cea morală, politică, este chiar mai relevantă pentru tema aflată în discuţie. Dacă statul are obligaţia să prevadă felul în care acţiunile sale îi vor afecta pe indivizi, aceasta înseamnă că nu le poate lăsa nici o opţiune celor afectaţi de ele. Oriunde statul poate să prevadă exact efectul avut de alternativele directe ale acţiunii sale asupra anumitor oameni, tot statul este acela care optează pentru un ţel sau altul. Dacă vrem să creăm noi posibilităţi, deschise tuturora, să oferim şanse pe care oamenii să le poată folosi cum cred de cuviinţă, configuraţia exactă a rezultatelor obţinute nu poate fi prezisă. Regulile generale, legile autentice, care se deosebesc de ordinele speciale, trebuie, aşadar, să fie concepute cu gîndul de a funcţiona în împrejurări care nu pot fi prevăzute în detaliu şi al căror efect, prin urmare, asupra unor scopuri particulare determinate sau a anumitor oameni, nu poate fi cunoscut anticipat. Numai în

> *sale*
> acest sens este întru totul posibil ca legislatorul să fie imparţial. A fi imparţial înseamnă să nu ai nici un răspuns la un anumit gen de întrebări /.../ De îndată ce anumite efecte sînt prevăzte în momentul elaborării legii, ea încetează să mai fie un simplu instrument ce urmează să fie utilizat de cetăţeni şi
> devine, în loc de aceasta, un instrument utilizat de legiuitor pentru a determina poporul să se îndrepte către obiectivele fixate de stat”[6].

Concepţia tipic liberală despre dreptatea pur procedurală şi caracterul pur formal al legilor se fundamentează deci pe opţiunea necondiţionată a liberalismului pentru amplificarea libertăţii individuale: numai printr-un asemenea mod de organizare juridică a societăţii libertatea persoanei poate fi salvată. Salvarea ei nu presupune doar limitarea puterii politice a executivului (a guvernului sau, în general, a autorităţii care comandă, care conduce efectiv), ci şi limitarea puterii legislative: numai restrîngerea domeniului asupra căruia se poate legifera garantează menţinerea unui domeniu în care cetăţeanul este liber să decidă conform propriilor preferinţe.

LIBERTATEA DE GÎNDIRE ŞI EXPRIMARE

> “Credinţele cele mai îndreptăţite nu au la baza lor nici o altă chezăşie decît invitaţia permanentă, adresată întregii lumi, de a dovedi că sînt nefondate. /.../ cîtă vreme arena rămîne deschisă pentru confruntări, putem spera că, dacă există un adevăr mai profund, el va fi descoperit.”
>
> J.S. MILL

Pe parcursul epocii moderne, libertatea de gîndire şi exprimare, libertatea de a dezbate public ideile, opiniile şi convingerile de orice natură nu au avut nici un apărător mai

[6] Hayek, op. cit., p. 92-93.

consecvent şi mai energic decît liberalismul: gînditorii liberali sînt campionii necontestaţi ai luptei pentru libertatea cuvîntului, pentru diminuarea sau suprimarea cenzurii, pentru dreptul la discuţie, liberă. Recunoaşterea neproblematică, imediată, a adevărului că *fiecare are dreptul la o opinie* – ceea ce astăzi ni se pare de la sine înţeles – este în marea măsură fructul eforturilor şi succeselor politicii liberale.

[6] Hayek, op. cit., p. 92-93.

Pledoaria liberală pentru libertatea de gîndire şi de exprimare se bazează pe mai multe argumente, dintre care cel dintîi este dreptul înnăscut al omului la manifestare liberă: dacă Dumnezeu (sau, în interpretările naturaliste, natura) l-a înzestrat pe om cu raţiune, cu capacitatea de a gîndi, alege şi decide cu privire la adevăr sau fals, înseamnă că toate aceste daruri nu sînt iară rost – ele vizează tocmai materializarea unui drept originar la manifestare intelectuală nestînjenită. A limita libertatea de gîndire, exprimare sau dezbatere înseamnă a atenta la integralitatea naturii umană, a-l 'mutila' intelectual pe individ şi chiar a sfida înţelepciunea implicată în Creaţie, care a prevăzut omul cu toate resursele necesare exercitării acestor drepturi.

Un al doilea mare argument în favoarea aceleiaşi libertăţi îl constituie relativitatea şi incertitudinea cunoştinţelor omeneşti. Pretextul preferat al celor care încearcă să restrîngă libertatea de opinie este că, pe baza ei, se vehiculează erori şi se răspîndeşte falsul, în detrimentul adevărului. însă care este autoritatea capabilă să decidă ferm şi definitiv că o anumită opinie este falsă? Nu există o asemenea autoritate pe pămînt, deoarece orice autoritate este compusă din oameni iar oamenii sînt supuşi greşelii; a pretinde că autorităţile au stabilit cu certitudine falsitatea unei opinii şi deci au dreptul de a o interzice înseamnă a presupune că acele autorităţi sînt infailibile.

> "Oricît de convins ar fi cineva, nu numai de falsitatea, dar şi de urmările periculoase, nu numai de urmările periculoase, dar şi – ca să folosesc nişte expresii pe care le dezaprob total – de imoralitatea şi impietatea unei opinii, totuşi, dacă în virtutea acestei aprecieri, care rămîne o apreciere personală chiar atunci cînd este sprijinită şi de opinia publică din ţara respectivă sau din vremea respectivă, acel cineva împiedică audierea celor ce se pot spune în apărarea opiniei respective, atunci el dovedeşte că îşi atribuie o anumită infailibilitate"[7].

Cum însă nici o autoritate omenească nu este infailibilă şi nu deţine adevărul absolut, această presupunere este greşită,

' Mill, op. cit., p. 34.

iar interdicţiile bazate pe ea sînt abuzive. Aici devine limpede felul în care relativismul caracteristic gîndirii liberale – convingerea acesteia că orice adevăr la

care pot ajunge oamenii este relativ, parţial, incert, provizoriu – are o contribuţie benefică, încurajînd toleranţa faţă de opinii şi libera lor exprimare.

Un al treilea argument susţine următorul fapt – şi opiniile greşite trebuie tolerate, exprimarea lor avînd nu numai consecinţe negative, ci şi o parte pozitivă sau un rol util. Şi aceasta din două motive. Primul este că adevărul, mai ales adevărul referitor la viaţa practică (morală, politică, economie), este complicat şi compus din elemente contradictorii; şi cum niciodată un punct de vedere – fie el chiar corect, în ansamblu – nu cuprinde întregul adevăr, este necesară luarea în considerare şi a punctului de vedere opus (chiar dacă el este, în mare, greşit). Cu alte cuvinte, chiar opiniile greşite conţin un sîmbure de adevăr, deci libera lor afirmare este utilă şi importantă. Al doilea motiv este că afirmarea unor opinii greşite stimulează dezbaterea, iar dezbaterea liberă este vitală pentru adevăr. Raţionamentul gînditorilor liberali este aici următorul (Mill): dacă opiniile adevărate şi raţionale precumpănesc pînă la urmă în societate, aceasta se datorează capacităţii oamenilor de a-şi repara greşelile, în lumina experienţei acumulate; dar experienţa singură nu este suficientă aici, deoarece ea nu vorbeşte de la sine: sînt extrem de necesare discuţii care să arate cum trebuie interpretată experienţa, care sînt 'lecţiile' ei. Prin urmare, dezbaterea liberă este indispensabilă, or ea presupune încurajarea tuturor oamenilor de a-şi formula, fără nici o constrîngere, părerile, chiar dacă ele nu sînt corecte. Din această confruntare cu eroarea (cu opinii greşite) adevărul iese întărit: el se completează, se corijează şi dobîndeşte încrederea noastră. Confruntarea presupune însă libertatea de a exprima chiar idei eronate. •

Pledoaria liberală pentru dezbaterea liberă este în mod semnificativ înrudită cu cea pentru piaţa economică liberă şi

cu cea pentru competiţia politică liberă între partide, grupuri şi indivizi: la baza tuturor acestor pledoarii stă convingerea tipică liberalismului că numai competiţia conduce la rezultatele optime în toate domeniile. Competiţia dintre opinii şi idei duce la adevăr sau cel puţin la corectarea unor erori anterioare, după cum duce şi la adoptarea punctelor de vedere celor mai raţionale; competiţia întreprinzătorilor duce la eficienţă şi prosperitate economică; iar competiţia politică duce la selectarea celor
mai buni conducători şi a celor mai utile politici, sau cel puţin la eliminarea conducătorilor slabi şi a strategiilor politice greşite. Or, în toate aceste cazuri, libertatea este cea care face posibilă competiţia autentică.

în sfîrşit, un al patrulea argument spune – chiar şi în cazul în care opinia admisă oficial ar cuprinde întreg adevărul cu privire la o problemă, exprimarea liberă a unor opinii contrare (greşită) ar rămîne utilă şi dezirabilă. Numai confruntîndu-se cu punctele de vedere opuse, eronate, oamenii pot înţelege şi aprecia temeiurile, dovezile, forţa punctului de vedere corect şi deci înţelege cu adevărat conţinutul său. Adevărul adoptat fără o prealabilă confruntare cu eroarea, fără cunoaşterea, analiza şi respingerea în cunoştinţă de cauză a tot ceea ce poate fi spus în favoarea punctului de vedere opus, nu e un adevăr autentic ci mai curînd o superstiţie sau o prejudecată (Mill). Gînditorii adevăraţi, creativi, redutabili nu sînt cei care au îmbrăţişat mecanic opiniile corecte admise oficial, ci cei care au fost capabili de gîndire proprie, de o confruntare temeinică, dificilă, cu punctele de vedere alternative, fie chiar eronate – căci "adevărul are mai mult de cîştigat chiar de pe urma erorilor făcute de un om care, pe baza studiilor şi a pregătirii cuvenite, gîndeşte cu capul său, decît de pe urma opiniilor corecte ale acelora care le susţin doar pentru că nu pot gîndi ei înşişi" (Mill). Pe scurt, liberalismul crede în rolul fertil, stimulator, al erorii şi mai ales al confruntării dintre adevăr şi eroare. Controversa dintre adevăr şi fals este cea

care dă conţinut şi sens, valoare raţională şi semnificaţie utilă, opiniei adevărate; în absenţa confruntării cu falsul, aceasta devine o simplă declaraţie formală, secătuită de înţeles. Aşa cum insistă liberali marcanţi ca J. S. Mill, cei ce cunosc doar propriile lor păreri cunosc foarte puţin şi, indiferent ce motive de încredere în respectivele păreri ar avea, nu au de fapt temeiuri solide pentru a respinge celelalte puncte de vedere sau de a alege în mod lucid una din poziţiile alternative: individul ale cărui opinii nu sînt rezultatul organic al unei dezbateri, al unei confruntări libere cu alte opinii, este victima conformismului, a locurilor comune populare şi al mediocrităţii a ceea ce se cheamă 'opinia publică'. 'Adevărurile' sale nu sînt adevăruri autentice, ci repetări papagaliceşti ale unor formulă, străine – adevărurile veritabile 'cresc' organic numai în climatul controversei cu
opiniile greşite, controversă ce presupune o maximă libertate de gîndire şi manifestare intelectuală publică. ■

Pledoaria pentru libertatea de opinie este o pledoarie pentru diversitate intelectuală, întru totul coerentă cu celelalte luări de poziţie liberale în favoarea diversităţii politice, morale şi religioase. Pluralismul intelectual corespunde cu (şi sprijină) pluralismul politic, moral, religios, conducînd la o trăsătură fundamentală a liberalismului (care va fi abordată mai jos): toleranţa.

INDIVIDUALISMUL

> "Esenţa poziţiei individualiste constă în recunoaşterea individului ca arbitru suprem al scopurilor sale."

F.A. HAYEK

Liberalismul modern este inseparabil de individualism. Legătura dintre aceste două mari orientări sociale şi spirituale post-renascentiste este dublă: pe de o parte, individualismul apreciat uneori drept "cea mai elevată realizare a civilizaţiei moderne" (Charles Taylor) – s-a dezvoltat o dată cu liberalismul şi a fost promovat intens de acesta; pe de altă parte, liberalismul însuşi are în centrul său o viziune individualistă despre om şi societate, se sprijină deci pe principii individualiste.

Primul dintre aceste principii afirmă *natura individuală a omului.* De la fondatorii liberalismului şi pînă astăzi a predominat tendinţa de a vedea omul în primul rînd ca individ şi abia în al doilea rînd, în subsidiar, ca membru al unei comunităţi: omul există înaintea societăţii şi independent de ea; comunitatea ia naştere abia ulterior, prin asocierea indivizilor. Ceea ce defineşte natura umană nu este modul de viaţă colectivă, relaţiile dintre indivizi, sfera *publică-,* caracteristică este viaţa personală, individualitatea, sfera *privată* (care includea capacitatea individuală de a gîndi, de a-şi urmări propriile interese etc.) – a fi om înseamnă a fi un individ, nu neapărat un membru al comunităţii.

Avantajul acestui fel de a vedea era că el scotea în relief independenţa şi autonomia fiecărei persoane, evitînd subordonarea individului faţă de comunitate sau instituţiile publice şi tratarea lui ca simplu element dintr-o mulţime.

Individul este independent, el se naşte liber, are dintru început o serie de drepturi inalienabile (pe care nici alţi oameni, nici statul nu i le pot abroga); de aici rezultă respectul, caracteristic modernităţii, pentru individualitatea fiecărui om. De asemenea, el este autonom (se conduce singur), iar comunitatea nu are

asupra sa decît acele drepturi pe care individul însuşi le-a cedat ei în mod deliberat: bunăoară, dacă o persoană crede că îşi poate apăra mai bine proprietatea asociindu-se cu altele şi creînd anumite instituţii publice care protejează ordinea de drept, ea se supune astfel acestor instituţii şi reglementărilor create de ele (la care a consimţit deliberat), dar *numai în ceea ce priveşte modul de apărare a proprietăţii* (căci în acest scop au fost create aceste instrumente publice) – cu alte cuvinte, ea a cedat societăţii numai dreptul de apărare a proprietăţii, nimic altceva, şi nicidecum dreptul său de a se conduce singură: în ansamblu, individul nu s-a subordonat comunităţii, ci şi-a păstrat autonomia şi libertatea de a face ceea ce doreşte sub toate aspectele, cu excepţia celui privitor la apărarea proprietăţii. Subordonarea faţă de societate apare astfel ca fiind precis delimitată, şi, ca să spunem aşa, pur *tehnică,* instrumentală; ea nu modifică deloc natura individuală a omului.

Un al doilea aspect fundamental al individualismului liberal vizează ierarhia intereselor şi a valorilor. Ideea de la care se pleacă aici afirmă că este firesc şi normal ca fiecare om să-şi urmărească propriile interese, şi nu interesele altuia sau ale colectivităţii în ansamblu. Urmărirea privilegiată a propriilor interese şi preferinţe nu este un păcat (aşa cum sugera creştinismul), ci un fapt natural, inevitabil. Chiar viaţa publică, relaţiile sociale, instituţiile se axează pe eforturile tuturor oamenilor de a-şi satisface interesele private şi de a-şi impune preferinţele personale, nu pe urmărirea organizată, armonioasă, altruistă, a unor interese comune sau a unui Bine general. Fiecare participant la 'jocul'

economic şi social caută succesul propriu, nu Binele sau Fericirea generală: omul se luptă pentru sine, numai Dumnezeu se ocupă, dezinteresat, de Binele general, de unde şi deviza "fiecare pentru sine şi Dumnezeu pentru toţi". Anumiţi liberali sau libertarieni au insistat chiar asupra caracterului pozitiv al interesului personal, vorbind de 'virtuţile egoismului' care constituie, în cele din urmă, 'motorul' vieţii sociale şi al dezvoltării, impulsul principal către 'mai bine' şi către progres.

Urmarea extrem de importantă a acestui *realism,* a acestei tendinţe de a privi oamenii *aşa cum sînt în realitate,* şi nu aşa cum religia sau morala ne spun că ar trebui ei să fie, este subordonarea intereselor publice faţă de cele private. În concepţia liberală, societatea s-a născut
pentru a promova interesele individuale ale oamenilor, deci interesul social (public) este un instrument pentru satisfacerea celor particulare. Trebuie deci ca instituţiile să servească indivizii, nu indivizii să slujească instituţiile: nu oamenii există pentru stat, ci statul există pentru oameni. Mai mult decît atît, interesul public nu este decît suma intereselor particulare, deci nu se poate cere în mod raţional ca interesele private să fie sacrificate interesului general; interesele personale pot fi îngrădite doar în măsura în care lezează alte interese personale, egal îndreptăţite, dar nu pentru că ar afecta un presupus (abstract) Interes General.

Premisa implicată aici este că doar persoanele şi interesele individuale sînt cu adevărat reale şi trebuie respectate pînă la capăt, în timp ce elementele publice (relaţii sociale, instituţii, statul, chiar comunitatea şi interesele comune) sînt într-o anumită măsură sau într-un anumit sens fictive: de aici refuzul de a absolutiza sau chiar respecta Interesul General, Binele Comun, Societatea, Statul. Aceste elemente publice – al căror nume este scris cu majuscule pentru a sugera caracterul lor idealizat, elementul imaginar, 'sanctificat', adăugat lor- nu au aceeaşi existenţă deplină şi aceleaşi drepturi ca şi indivizii, nu pot concura cu

aceştia şi nu pot justifica sacrificiile persoanelor reale.

Meritul acestui fel de a vedea este că subliniază caracterul instrumental al instituţiilor, rolul lor de a sluji pe oameni, nu de a-i stăpîni. Pe de altă parte, el simplifică lucrurile şi – aşa cum se va vedea în capitolul final – deformează realitatea socială: denunţarea 'sacralizării' unor instituţii cum este statul şi respingerea cultului unor abstracţii ca Interesul sau Binele General sînt contribuţii pozitive, extrem de importante, ale liberalismului, dar pentru critica acestor absolutizări gîndirea liberală a plătit şi un preţ apreciabil: minimalizarea factorului non-individual al vieţii omeneşti, neglijarea influenţei esenţiale a elementului comunitar.

Aplicarea principiului individualismului conduce liberalismul spre o imagine 'atomistă' asupra comunităţii: *societatea este văzută ca o sumă de indivizi.* De vreme ce relaţiile dintre oameni, instituţiile, statul, interesele comunitare sînt 'actori fictivi', care nu aparţin de fapt scenei sociale reale (ocupate exclusiv de 'actorii individuali'), sau dacă, cel puţin, nu au aceeaşi doză de realitate, înseamnă că societatea se
compune în fond din indivizi şi nimic altceva. Toate elementele publice trebuie deci înţelese ca asocieri de indivizi sau de interese private: statul este o instituţie creată de persoane individuale care s-au asociat pentru a se putea apăra mai bine, grupurile sociale sau politice sînt asocieri sau asociaţii deliberate ale oamenilor, interesele de grup sau generale sînt suma intereselor particulare şi aşa mai departe.

Valorile, preferinţele, ierarhiile pe care se bazează deciziile raţionale sînt eminamente individuale, căci, cum spune unul dintre cei mai importanţi gînditori liberali contemporani, "scări de valori pot exista numai în mintea individului"[13]. Deci valorile şi preferinţele comunităţii trebuie, la rîndul lor, să fie sume de valori şi preferinţe individuale ("valoarea unui stat este valoarea indivizilor ce-l compun"[14],

13 Hayek, op. cit., p. 74.
14 Mill, op. cit., p. 149.

binele public este binele cetăţenilor etc.).

Acest fel de a vedea lucrurile are consecinţe extrem de importante pentru valabilitatea şi aplicabilitatea ideilor liberale. Deciziile raţionale privind societatea, viaţa publică se bazează pe ierarhii de valori şi preferinţe publice; dacă acestea se reduc la suma celor individuale, rezultă că *ceea ce e bine pentru indivizi e bine şi pentru comunitate; ceea ce e raţional pentru indivizi e raţional pentru comunitate* sau, altfel spus, ceea ce e bine/raţional pentru fiecare este bine/raţional şi pentru toţi la un loc. Aceasta este una dintre cele mai importante şi mai vulnerabile concluzii ale liberalismului, una la care vom fi mereu siliţi a reveni.

TIRANIA MAJORITĂŢII

> "societatea a ajuns mult mai puternică decît individualitatea *I...I* de la cea mai înaltă clasă socială pînă la cea mai de jos, fiecare trăieşte sub ochiul unei cenzuri ostile şi temute."
>
> J.S. MILL

Liberalii au insistat întotdeauna că principiul individualismului nu este pur şi simplu o generalizare a egoismului. Individualismul nu este un simplu egocentrism: a spune că fiecare om îşi urmăreşte propriile interese şi preferinţe, nu Interesul sau Binele General, nu înseamnă a nega existenţa intereselor şi opţiunilor celorlalţi oameni, nici a nega că trebuie îngrădite interesele fiecăruia pentru a permite manifestarea liberă a intereselor celorlalţi. Individualismul nu este o doctrină a "indiferenţei egoiste" (Mill); dimpotrivă, tocmai concentrarea maximă a atenţiei asupra interesului personal şi a condiţiilor de promovare a acestuia permite liberalismului să dea importanţa cuvenită corelării necesare a intereselor individuale între ele, precum şi a interesului privat cu cel public. Preocuparea liberală pentru aceste corelaţii reiese limpede din analizele făcute cu

privire la ‘tirania majorităţii’.

Liberalismul admite că au existat lungi perioade istorice în care impunerea voinţei majorităţii în faţa unei minorităţi constituia o necesitate vitală şi o măsură întru totul justificată.

O asemenea perioadă a fost, după părerea lui J.S. Mill, cea pe care a traversat-o societatea la începuturile sale, cînd dificultatea principală era de a determina indivizii, puternici şi spontani în reacţiile lor, să-şi controleze impulsurile şi să respecte regulile de convieţuire în comunitate. În acest caz, hotărîrea majorităţii, exprimată prin lege sau normă socială, trebuia impusă unor individuali rebeli, indisciplinaţi sau necugetaţi. Voinţa majorităţii a fost impusă în mod justificat unei minorităţi şi în situaţiile în care a fost răsturnată tirania unui despot, a unui monarh absolut sau a unei elite oligarhice: nimic mai firesc, aici, decît subordonarea voinţei individuale faţă de aceea a unor largi grupuri de cetăţeni. În lumea modernă însă (şi prin aceasta se face

desigur referire la democraţiile parlamentare moderne), lucrurile stau cu totul altfel: societatea a ajuns să fie mult mai puternică decît indivizii şi ea exercită, atît prin instituţiile sale cît şi prin opinia publică, o permanentă cenzură tiranică asupra fiecărei persoane. Ca rezultat, oamenii nu îşi mai bazează conduita pe propriile convingeri, preferinţe şi particularităţi, ci pe considerente privind obiceiurile dominante, tradiţiile, ‘rolurile’ stabilite de comunitate pentru fiecare grup sau tip individual, şi pe prejudecăţi privind ‘ce este potrivit’ cuiva în funcţie de statutul său social; de aici, dominaţia uniformităţii şi a rutinei în existenţa tuturor membrilor societăţii, reprimarea sau cel puţin descurajarea individualităţii şi a originalităţii. Prin opiniile sale încetăţenite, prin obiceiuri, norme morale, majoritatea tinde să-şi exercite tirania asupra individului nu numai în chestiuni de ordin politic sau religios (domenii tradiţionale ale intoleranţei şi represiunii), dar şi în

chestiunile intelectuale, morale sau artistice, şi mai ales în cele privitoare la moduri şi stiluri de viaţă.

împotriva tiraniei majorităţii, liberalismul a desfăşurat o amplă ofensivă în cadrul căreia a mobilizat multiple argumente critice. La baza tuturor acestora stă însă bineînţeles distincţia dintre sfera publică şi sfera privată: dacă deciziile majorităţii pot fi în mod legitim impuse minorităţii în toate chestiunile de interes public (în care conduita individuală iese din sfera vieţii personale şi afectează alţi oameni, comunitatea în ansamblu), în schimb în sfera privată individul trebuie lăsat liber să-şi manifeste personalitatea şi preferinţele, ba chiar încurajat să o facă, deoarece nu tulbură cu nimic viaţa celorlalţi şi, în plus, îmbogăţeşte sfera experienţei sau a creaţiei umane.

Primul argument invocă incompetenţa publicului (a majorităţii) în chestiunile de ordin privat în care pretinde să dicteze. Cum cei care apără intervenţia în sfera privată a altor oameni îşi justifică atitudinea prin aprecieri de valoare (privind ce este *bine, frumos, înţelept, raţional, drept)* pe care le întemeiază pe experienţă, liberalismul începe prin a arăta că 'lecţiile experienţei' nu pot îndreptăţi un dictat al majorităţii. Experienţa este un factor important al vieţii, şi nimeni nu poate nega utilitatea ei, dar, insistă liberalismul, 'lecţiile' ei nu pot fi impuse:

> "Nimeni nu neagă că oamenii trebuie să fie învăţaţi şi pregătiţi în tinereţe în aşa fel încît să poată cunoaşte şi beneficia de rezultatele bine stabilite ale experienţei umane. Este însă privilegiul şi condiţia specifică fiinţei umane ca, o dată ajunsă la maturitatea facultăţilor sale, să folosească şi să interpreteze experienţa în felul său propriu. Este la latitudinea ei să găsească acea parte a experienţei acumulate care este aplicabilă în mod adecvat împrejurărilor şi propriului său caracter. Tradiţiile şi obiceiurile altor oameni sînt, într-o anumită măsură, dovada a ceea ce experienţa i-a învăţat *pe ei',* o dovadă prezumtivă, care, ca atare, trebuie privită cu respect: dar, în primul rînd, experienţa lor poate să fie prea restrînsă; sau poate că ei nu au interpretat-o corect. în al doilea rînd, interpretarea dată de ei experienţei poate fi corectă, dar nepotrivită pentru cel în cauză"[10].

în acelaşi sens, se argumentează că impunerea concluziilor 'majorităţii' este un abuz deoarece nu se bazează pe cunoaşterea aprofundată a cazurilor individuale respective (ale celor asupra cărora se exercită impunerea); liberalismul insistă totdeauna că nimeni nu cunoaşte mai bine decît individul însuşi propria lui situaţie, şi deci că numai el este un judecător competent în ceea ce priveşte sfera vieţii sale personale. Aprecierile altora asupra situaţiei respective nu se pot baza pe o cunoaştere la fel de exactă a cazului respectiv cu particularităţile sale – de regulă, ele se bazează pe generalităţi (care pot fi greşite sau, cel puţin, inadecvate acelui caz), în cazul fericit în care nu se bazează pe experienţa unuia sau altuia extrapolată în mod nejustificat la alţii. De aici rezultă incompetenţa publicului în chestiuni private, în care individul trebuie să rămînă suveran.

Un alt argument împotriva tiraniei majorităţii se axează pe nevoia de originalitate. Liberali ca J.S. Mill susţin că totdeauna originalitatea, creativitatea, noul îşi au originea în individ: "începutul tuturor lucrurilor înţelepte şi nobile vine şi trebuie să vină de la indivizi; în general, mai întîi de la un singur individ". Din păcate, majoritatea nu poate sesiza şi

[10] *Mill, op. cit., p. 76.*

aprecia valoarea originalităţii individuale, pentru că ea este totdeauna formată din elemente mediocre – mediocritatea este pretutindeni dominantă, opinia publică este ea însăşi o formă de mediocritate colectivă. Tocmai din acest motiv, ea tinde să înăbuşe
originalitatea individuală pe care nu o înţelege. Cum însă nevoia de originalitate nu poate fi negată, această contradicţie dintre majoritatea mediocră şi individualitatea originală şi creativă indică faptul că majoritatea nu trebuie lăsată să se impună asupra indivizilor pentru ca uniformitatea şi rutina să nu copleşească originalitatea şi noutatea. Dezvoltarea individualităţii creative este folositoare nu numai persoanei, ci şi comunităţii: "Pe măsura dezvoltării individualităţii sale, fiecare devine mai valoros pentru sine însuşi şi prin aceasta poate fi mai valoros şi pentru ceilalţi" (Mill).

Liberalismul tinde să asocieze tendinţa spre uniformitate şi obedienţă nu numai cu mediocritatea inerentă masei de oameni, ci şi cu acele forme de dogmatism sau fundamentalism religios care pretind că "păcatul de căpetenie al omului este că face lucrurile după capul lui. Tot binele de care este capabilă omenirea stă în supunere. N-ai de ales; aşa trebuie să faci şi nicidecum altfel: 'tot ce nu este o datorie este un păcat' *I..J* omul n-are nevoie de nici o capacitate, în afară de aceea de a se supune în întregime voinţei lui Dumnezeu" (Mill). împotriva acestui fundamentalism care conduce la intoleranţă faţă de orice diversitate şi originalitate, gînditorii liberali susţin (în continuarea spiritului umanist al Renaşterii, dar şi a pledoariei romantice pentru libertatea de manifestare a individualităţii) că Dumnezeu nu putea dărui omului facultăţile creative pe care le are fără a fi îngăduit ca el să le folosească şi să le manifeste; existenţa capacităţii individuale de a gîndi şi crea, a imaginaţiei, spiritului experimental, înclinaţiei către originalitate dovedeşte că fiinţa umană este menită să-şi afirme liber personalitatea, inventivitatea şi

puterea de a fi altfel decît oricine altcineva. Dacă lucrurile sînt puse în aceşti termeni, atunci nu uniformitatea şi convergenţa canonică spre unul şi acelaşi punct de vedere (propriu majorităţii, tradiţiei, dogmei sau obiceiului), ci tocmai diversitatea, originalitatea individuală şi libertatea de a adopta puncte-de vedere divergente apar drept *sacre* – ele trebuie apărate de tirania majorităţii şi considerate intangibile. Este ceea ce liberalismul are meritul de a fi susţinut pe plan spiritual şi promovat pe plan politic şi social prin faimosul său principiu:

> "Chiar dacă întreaga omenire, cu o singură excepţie, ar fi de aceeaşi părere, şi doar o singură persoană ar fi de părerea contrară, omenirea
> n-ar fi mai îndreptăţită să reducă la tăcere acea unică persoană decît ar fi aceasta din urmă să reducă la tăcere întreaga omenire"[11]

Mesajul pe care îl transmite această idee este acela că principiul majorităţii – totdeauna aplicabil în chestiuni de ordin public, comunitar, şi, de fapt, indispensabil – nu are nici o valabilitate în sfera privată; chestiunile care cad în această sferă, fie ele opinii, convingeri, opţiuni morale sau politice, religioase sau estetice, ori proiecte existenţiale, fac obiectul libertăţii de alegere şi manifestare a individului, libertate care trebuie privită drept sacrosanctă.

Prin această pledoarie pentru protejarea libertăţii individuale nu numai împotriva abuzurilor autocraţiei (unui dictator, unui suveran absolut sau a unei oligarhii), a tiraniei unei elite, ci şi împotriva abuzurilor democraţiei, a tiraniei majorităţii, liberalismul a adus o contribuţie fundamentală la apărarea sensibilităţii şi a condiţiei existenţiale a omului modern. Importanţa acestei contribuţii se reflectă în faptul că individului contemporan exercitarea voinţei majorităţii în problemele sale private îi apare de neconceput, în timp ce libertatea sa absolută de alegere (a propriilor convingeri, valori, proiecte de viaţă sau conduite private) îi apare ca fiind de la sine înţeleasă. Este însă esenţial de semnalat că acest

[11] *Mill, op. cit., p. 25.*

drept la opţiune privată şi manifestare individuală nu a fost cîtuşi de puţin 'de la sine înţeles' în perioada premodernă – în recunoaşterea şi materializarea lui, ca element constitutiv al vieţii moderne, liberalismului îi revine un rol capital.

Binele general şi binele individual

> "Fiecare pentru sine şi Dumnezeu pentru toţi."

Individualismul liberal conduce la o soluţie nouă a problemei raportului dintre Binele general şi cel individual. în timp ce în concepţia tradiţională era de la sine înţeles că Binele individual trebuie să se subordoneze celui general, care este primordial, conform acestei

noi soluţii fundamental şi primordial este Binele individual: cel general urmează din acesta, nefiind, în fond, altceva decît suma diferitelor forme de Bine la care aspiră indivizii. Ca urmare, rezolvarea problemei Binelui nu presupune, în esenţă, nimic mai mult decît a lăsa pe fiecare să-şi urmărească liber propriile scopuri, propria fericire – prin aceasta, afirmau cu încredere liberali ca Adam Smith, Binele general va fi promovat mult mai bine şi mai rapid decît dacă indivizilor li s-ar impune să-şi concentreze eforturile spre atingerea unor scopuri comune, universale, sau a fericirii societăţii în ansamblul ei.

Prioritatea Binelui individual faţă de cel general decurge – conform acestei perspective – din situaţia specifică omului modem. 'Pierdut' în comunităţi de mari dimensiuni, în masa unor întregi naţiuni, individul ştie că prin opţiunile sale poate influenţa mult prea puţin deciziile publice privind realizarea Binelui colectiv. În plus, subliniază gînditori liberali cum este Benjamin Constant, omul modem a descoperit – o dată cu

dezvoltarea întreprinderii economice libere, mai ales a comerţului – modalităţi de a se realiza personal şi de a fi fericit care sînt mult mai eficiente decît cele care presupuneau atingerea, cu prioritate, a fericirii colective. Drept urmare, "existenţa individuală este mai puţin înglobată în existenţa politică": căutarea Binelui şi a fericirii nu se mai desfăşoară în sfera publică şi nu se mai axează pe mijloacele social-instituţionale: ea s-a mutat în sfera privată, bazîndu-se pe iniţiativa personală, neinstituţionalizată. Libertatea de care are ea nevoie nu mai este libertatea colectivă, de participare la viaţa publică şi la rezolvarea concertată a problemelor societăţii; indispensabilă este libertatea personală, care permite dezvoltarea optimă a individualităţii: "Sîntem oameni moderni, care vrem să ne bucurăm, fiecare, de drepturile noastre; să ne dezvoltăm, fiecare, facultăţile aşa cum ni se pare nouă bine, fără a dăuna altora" (Benjamin Constant). în acest nou climat sufletesc, oamenii nu se mai mulţumesc să aştepte de la stat sau de la comunitate fericirea la care aspiră; ei vor, dimpotrivă, să fie lăsaţi în pace de autorităţi, de colectivitate, de opinia publică, pentru a şi-o căuta singuri – iar dacă adepţii Binelui general şi ai căutării colective a fericirii întregii societăţi spun: "Care este în fond scopul tuturor eforturilor voastre, motivul trudei voastre, obiectul speranţelor voastre? Nu este oare fericirea? Ei bine, această fericire lăsaţi-ne să v-o dăm

[11] *Mill, op. cit., p. 25.*

noi!", omul modern răspunde: "Nu, domnilor, nu vă lăsăm. Oricît de mişcător ar fi o grijă atît de afectuoasă, să rugăm autoritatea să rămînă în limitele sale. Să se mărginească la a fi/dreaptă; ne îngrijim noi singuri de a fi fericiţi" (Constant). Acest dialog imaginar reflectă fidel noua mentalitate individualistă: Binele sau Fericirea au caracter personal şi nu comunitatea are căderea de a se ocupa de realizarea lor; unica ei sarcină este de a se îngriji de respectarea legii.

Ideea că puterea politică nu poate şi nici nu trebuie să aspire la asigurarea Binelui individual sau a fericirii cetăţenilor constituie un principiu central al doctrinei liberale. Unul dintre cele mai importante argumente aduse de ea în acest sens este acela că puterea politică acţionează pe bază de constrîngeri, iar oamenii nu pot fi făcuţi fericiţi prin constrîngere:

> "unicul ţel în care puterea se poate exercita, în mod legitim, asupra oricărui membru al societăţii civilizate, împotriva voinţei sale, este acela de a împiedica vătămarea altora. Propriul bine, fizic sau moral, nu constituie o îndreptăţire suficientă. Un om nu poate fi constrîns, în mod legitim, să facă un anumit lucru sau să se abţină de la a-l face pentru că ar fi mai bine pentru el să se comporte astfel, pentru că acest lucru l-ar face să fie mai fericit sau pentru că, în opinia altora, este înţelept sau este drept ca el să se comporte astfel"[12].

Raţionamentul implicat aici poate fi dezvoltat – şi diverşi gînditori liberali au urmat această linie de argumentare – în felul următor: a exercita constrîngeri asupra unui individ *spre propriul său Bine* înseamnă a presupune că el nu ştie cu adevărat ce este bine pentru el însuşi, sau că nu manifestă destul interes pentru propriul său Bine. Cine însă poate stabili acest lucru? A afirma că alţi oameni sau autorităţile ar avea competenţa de a stabili aceasta înseamnă a presupune că altcineva decît persoana în cauză cunoaşte mai bine decît ea însăşi propriile ei interese şi, în plus, manifestă mai multă grijă pentru Binele ei personal decît manifestă ea însăşi. Or,

[12] *Mill, op. cit., p.17.*

toate aceste presupuneri sînt inacceptabile:

> “nici o persoană şi nici un grup de persoane nu are dreptul să spună unei alte fiinţe omeneşti aflate la vîrsta maturităţii să nu facă cu viaţa sa ceea
>
> ce aceasta a decis să facă spre propriul său folos. Fiecare om este primul interesat de propriul său bine, căci interesul pe care l-ar putea avea faţă de acest bine orice alt om – exceptînd cazurile în care e vorba de un puternic ataşament personal – este neînsemnat în comparaţie cu cel pe care îl are cel în cauză. Interesul pe care îl are societatea faţă de el ca persoană (lăsînd la o parte conduita lui faţă de alţii) este parţial şi cu totul indirect; în timp ce, cu privire la propriile simţăminte şi propria situaţie, cel mai obişnuit bărbat, cea mai obişnuită femeie au mijloace de cunoaştere ce depăşesc nemăsurat de mult pe cele pe care le-ar putea avea oricine altcineva”[13].

Ideea autorităţilor sau a opiniei publice despre ceea ce este bine pentru o persoană oarecare nu reprezintă decît “părerea unora despre ceea ce este bun sau rău pentru alţii” sau, chiar mai rău, expresia unor preferinţe, înclinaţii sau idiosincrazii proprii celor ce emit acea idee. Ca atare, ideile publice despre Binele individual nu pot avea nici o autoritate; impunerea lor nu poate fi justificată. Cel care ar accepta ca propria sa viaţă să fie dirijată astfel de o idee străină de Bine nu numai că ar da dovadă de lipsă de personalitate, dar ar şi demonstra că nu-şi manifestă decît capacitatea imitativă, că “nu are nevoie de nici o altă facultate decît cea proprie şi maimuţelor, imitaţia” (Mill). Intervenţia societăţii în sfera privată, menită să asigure realizarea unui anumit Bine, s-ar putea justifica numai în cazuri cu totul excepţionale, bunăoară pe timp de război sau pe parcursul perioadei în care planează ameninţarea unui război iminent, şi cînd toate forţele sociale trebuie concertate în vederea unui obiectiv comun prioritar. În situaţiile normale însă, comunitatea are datoria de a lăsa pe fiecare să-şi construiască viaţa personală conform propriilor idei, preferinţe şi planuri. Incurajînd diversitatea, atît pe plan intelectual cît şi pe planul modurilor

[13] *Mill, op. cit., p. 99.*

de viaţă, ea amplifică propria sa bogăţie, salvînd, în acelaşi timp, libertatea individuală, care nu poate fi separată de Binele individual:

> "Singura libertate demnă de acest nume este aceea de a-ţi urmări binele propriu, în felul tău propriu, atîta timp cît nu încerci să lipseşti pe alţii de binele lor sau să-i împiedici să şi-l dobîndească. Fiecare este adevăratul paznic al propriei sănătăţi, fie ea trupească, mintală sau

[13] Mill, op. cit., p. 99.

sufletească. Omenirea are mai mult de cîştigat lăsînd pe fiecare să trăiască aşa cum crede el că e mai bine decît silind pe fiecare să trăiască aşa cum li se pare celorlalţi că ar fi bine”[14]

Liberalismul adaugă acestei pledoarii patetice pentru importanţa Binelui individual şi o critică energică a ideii de Bine general. Deşi argumentele critice la adresa acestei idei s-au cristalizat mai ales în secolul XX, sugestia că ea desemnează de fapt o ficţiune este mai veche, şi se explică prin afinităţile originare ale liberalismului politic cu empirismul filozofic. John Locke, care este considerat primul fondator al gîndirii liberale şi care este, deopotrivă, principalul filozof empirist al epocii clasice, afirma că doar ideile particulare ne pun în contact cu realitatea nemijlocită (ea însăşi alcătuită din particulare sau individuale), în timp ce ideile generale conţin o mare doză de invenţie omenească: “Atunci cînd părăsim particularul, noţiunile generale ce rămîn sînt numai creaţii ale noastre”. Intr-un spirit similar, liberalii din secolul nostru tind să atribuie realitate numai Binelui individual, considerînd Binele general (atunci cînd acesta nu este suma celor individuale) o simplă creaţie mintală.

*

“Ce şi cît trebuie să sacrificăm, şi în favoarea a ce? Mi se pare că nu există nici un răspuns clar.”

Isaiah BERLIN

Un argument extrem de semnificativ pentru liberalismul contemporan este acela că ceea ce numim ‘Bine general’ nu

[14] *Mill, op. cit., p. 21.*

este decît prezentarea ‘obiectivă’, cu pretenţii de valabilitate universală, a unei anumite idei de Bine individual; valorile şi preferinţele individuale sînt astfel idealizate şi prezentate drept valori universal-valabile, căci ‘toţi

considerăm că scara noastră de valori nu este doar personală şi că într-o discuţie liberă între oameni raţionali i-am putea convinge pe ceilalţi de justeţea valorilor noastre” (F.A. Hayek). Capacitatea de a justifica şi susţine raţional propriile opţiuni de valoare ne face să credem în valoarea lor generală, deci în ideea existenţei unui Bine general; dar aceasta nu este decît o iluzie creată de îngustimea unghiului nostru de vedere. Intrucît “oricărui om îi este imposibil să cuprindă cu privirea altceva decît un domeniu limitat, să fie conştient de urgenţa unui număr limitat de nevoi” şi “limitele puterii noastre imaginative fac imposibilă includerea în scara noastră de valori a ceva ce ar depăşi un simplu sector al nevoilor omeneşti”, toate opţiunile şi preferinţele individuale sînt parţiale: “nu există nimic altceva decît scări de valori parţiale, care în mod inevitabil diferă între ele şi adesea se contrazic”[15]. Contradicţiile dintre ierarhiile de valori individuale sau particulare fac imposibilă deducerea, din aceste ierarhii şi preferinţe, a unei ierarhii unice şi a unui scop suprem, reprezentînd Binele general; un asemenea Bine global ar putea fi identificat şi recunoscut ca atare numai dacă toate ierarhiile şi preferinţele particulare (forme specifice de Bine individual) s-ar contopi într-un întreg unitar şi coerent, ceea ce nu este cazul.

Dacă liberalismul are dreptate cînd descrie natura umană ca eminamente individuală şi cînd afirmă diversitatea particularităţilor caracteristice persoanelor, atunci nu este deloc surprinzător şi inexplicabil că din multitudinea formelor de Bine individual nu se poate deduce nici Bine global unic: scopurile oamenilor sînt variate, obiectivele urmărite cu prioritate diferă între ele şi nu avem motive să credem că ele ar putea fi totdeauna conciliate şi reunite într-

[15] *Hayek, op. cit., p. 74.*

un mare ţel final reprezentînd Binele general. Este adevărat că anumite sisteme filozofice şi anumite religii au susţinut posibilitatea reunirii tuturor valorilor într-un singur ansamblu coerent, afirmînd chiar că stă în puterea oamenilor de a atinge – dacă nu pe lumea aceasta, măcar pe un alt tărîm – starea ideală şi fericită în care *Binele, Adevărul, Frumosul, Dreptatea, Egalitatea şi Libertatea* ar fi deopotrivă realizate. Experienţa istorică nu îndreptăţeşte însă deloc optimismul convingerii că toate valorile, idealurile şi opţiunile ar putea fi satisfăcute simultan,
că – prin urmare – toate problemele oamenilor pot primi o rezolvare completă, globală; dimpotrivă, diversitatea acestora şi incompatibilităţile dintre ele arată că idealul Armoniei complete a tuturor valorilor, ca şi cel al Soluţiei finale, generale, a tuturor problemelor este iluzoriu. Concepţiile filozofice sau religioase care au cultivat totuşi aceste idealuri postulau în genere atingerea lor într-o altă lume, dincolo de realitatea pămîntească; o concepţie orientată însă spre realitatea imediată şi spre argumente raţionale, bazate pe dovezi ale experienţei, aşa cum este liberalismul, nu poate miza pe un asemenea postulat:

> "dacă nu sîntem înarmaţi cu garanţia *a priori* că undeva există o armonie deplină a adevăratelor valori – poate într-un ţinut ideal pe care, mărginiţi cum sîntem, nu putem nici măcar să-l concepem – atunci trebuie să ne întoarcem la resursele obişnuite ale observaţiei empirice şi ale cunoaşterii umane uzuale. Nimic nu ne va mai permite atunci să presupunem (şi chiar să înţelegem ce vrea să spună afirmaţia) că toate lucrurile bune – sau chiar cele rele – sînt conciliabile. Lumea cu care ne confruntăm în experienţa noastră cotidiană ne obligă să facem alegeri între finalităţile la fel de ultime, între exigenţe la fel de absolute, realizarea unora antrenînd inevitabil sacrificiul altora. Asta defineşte condiţia umană şi de aceea oamenii pun atîta preţ pe libertatea de a alege; căci dacă ei ar fi încredinţaţi că, într-o stare de perfecţiune, realizabilă de oameni pe pămînt, finalităţile urmărite de ei n-ar intra

[15] *Hayek, op. cit., p. 74.*

- ...niciodată în conflict atunci necesitatea şi frămîntările- ce însoţesc alegerea ar dispărea; şi, o dată cu ele, s-ar risipi şi importanţa majoră a libertăţii de alegere”[16].

Tocmai pentru că nu există consens asupra priorităţilor, asupra a ce poate sau trebuie sacrificat şi a ce nu poate fi sacrificat, libertatea de opţiune individuală rămîne indispensabilă.

Sacrificiile fiind inevitabile, dar opţiunile privitoare la ele diverse, incompatibile, contradictorii, este imperativ ca fiecare să poată avea libertatea de a decide pentru sine însuşi sacrificiul necesar.

Ideea unui ansamblu exhaustiv de opţiuni valorice necontradictorii, a unei ierarhii complete şi armonioase a tuturor lucrurilor bune urmărite de membrii unei comunităţi, este la fel de utopică ca şi ideea

[15] *Hayek, op. cit., p. 74.*

unei soluţionări finale a tuturor problemelor cu care se confruntă aceştia. De fapt, aşa cum gîndirea lucidă recunoaşte azi, pentru orice societate omenească rezolvarea unor probleme presupune amînarea sau chiar abandonarea rezolvării altora, deoarece anumite soluţii dorite şi obţinute sînt în mod inevitabil incompatibile cu alte soluţii dorite, c^re nu mai pot fi obţinute. în mod analog, realizarea anumite v?ˈvn es^e, cel puţin în lumea reală pe care o cunoaştem, incompatibilă cu realizarea altora; între diferitele opţiuni şi preferinţe omeneşti există ciocniri sau conflicte care nu au caracter accidental şi trecător, şi prin urmare nu pot fi eliminate. Acest lucru a fost semnalat cu insistenţă de unii gînditori liberali care nu pot accepta cu seninătate optimismul credinţei că 'trebuie ca undeva sau cîndva toate valorile să fie reunite şi materializate într-un întreg coerent şi armonios'; iată ce spune în acest sens Isaiah Berlin, în volumul citat (p.13):

> "Aceste ciocniri între valori ţin de esenţa a ceea ce sînt valorile şi a ceea ce sîntem noi înşine. Dacă ni se spune că aceste contradicţii vor fi soluţionate într-o lume perfectă în care toate lucrurile bune pot fi în principiu armonizate, atunci noi trebuie să răspundem celor care ne spun asta că înţelesurile pe care le ataşează ei numelor ce pentru noi desemnează valori aflate în conflict nu sînt şi înţelesurile noastre. Trebuie să spunem că lumea în care ceea ce noi percepem drept valori incompatibile nu s-ar afla în conflict este o lume situată cu totul şi cu totul dincolo de orizontul nostru; că principiile aflate în armonie în acea altă lume nu sînt principiile familiare nouă din viaţa de toate zilele; dacă ele sînt transformate, sînt transformate în noţiuni necunoscute nouă pe pămînt. Dar noi pe pămînt trebuie să credem şi să acţionăm".

Liberalismul înclină deci către concluzia realistă că valorile nu sînt realizabile toate simultan, şi nu către încrederea extatică într-o armonie ideală a tuturor celor dorite de oameni (bunăoară, ideea incompatibilităţii dintre libertate şi egalitate socială joacă un rol central în doctrina

liberală); de aici derivă şi neîncrederea sa în ideea de Bine general. Binele general ar echivala cu o împletire armonioasă a tuturor valorilor,' preferinţelor şi ierarhiilor individuale; dacă o asemenea armonie este exclusă, atunci subordonarea scopurilor individuale (diverselor forme de Bine personal) ale cetăţenilor faţă de un scop comun, Binele general, ar însemna sacrificarea posibilelor realizări personale în favoarea unei himere.

Pe de altă parte, dacă Binele general ar urma să reflecte doar zona în care valorile şi preferinţele sînt compatibile, în care cetăţenii cad de acord asupra unor opţiuni şi ierarhii, atunci, evident, idealul realizării unui atare Bine comun nu este iluzoriu; dar în acest caz Binele general nu reprezintă decît rezultatul *minimal* al coincidenţei anumitor interese ale tuturor membrilor societăţii, rezultatul unui consens minimal determinat de suprapunerea diverselor forme de Bine individual (ceea ce în terminologia anglo-saxonă a ştiinţelor sociale se numeşte *overlapping consensus* — 'consens prin suprapunerea unor interese sau opţiuni').

înţelegerea Binelui general în acest sens nu numai că nu este incompatibilă cu liberalismul, dar ea chiar confirmă pledoaria liberală pentru un *stat minimal:* sfera Binelui general este acea zonă minimă de consens între cetăţeni cu privire la ceea ce este bine să se realizeze în societate – zona respectivă nu este decît cea supusă reglementării juridice (legile exprimînd acelaşi consens) şi care este supravegheată de stat. Sarcina statului este redusă la minim – ea constă în a asigura legalitatea conduitelor în sfera publică. Tot ceea ce ţine însă de Binele oamenilor dincolo de această zonă minusculă cade exclusiv în sfera privată şi aparţine Binelui individual, care nu poate fi subordonat societăţii sau statului, ci rămîne suveran.

În sfîrşit, liberalismul respinge ideea de Bine general şi pe temeiul că ea conduce la concluzia cinică 'scopul scuză mijloacele'. Cîtă vreme binele este recunoscut doar ca bine individual, se impune respectarea absolută a regulilor şi

[1] *Hayek, op. cit, p. 167.*

normelor care garantează că nici un om nu va afecta, prin eforturile sale de urmărire a binelui personal, binele altor oameni: aceste reguli, norme sau legi au valabilitate şi aplicabilitate absolută. Binele general însă poate constitui o justificare pentru orice derogare de la legalitate:

> “regulile eticii individuale, oricît de imprecise ar putea fi sub multe aspecte, sînt generale şi absolute, ele prescriu sau interzic un tip general de acţiune, independent de faptul că, în cazul concret dat, ţelul ultim este bun sau rău. A înşela sau a fura, a tortura sau a trăda încrederea este socotit un act rău, indiferent dacă, în cazul particular avut în vedere, asemenea acţiune provoacă sau nu daune. Nici faptul că, într-un caz particular dat, s-ar putea ca nimeni să nu ajungă într-o stare mai rea de pe urma lui, nici vreun ţel înalt în vederea căruia va fi fost săvîrşit actul

nu pot schimba calificarea lui ca rău. Deşi uneori se poate să fim forţaţi să alegem între diferite rele, ele rămîn rele. Principiul că scopul scuză mijloacele este, în etica individualistă, privit ca o negare a oricărei morale. în etica colectivistă, el devine, în mod necesar, regula supremă; nu există, literalmente, nici o faptă pe care un colectivist consecvent să nu fie gata a o săvîrşi, dacă slujeşte 'binele întregii societăţi', deoarece 'binele întregului' este pentru el unicul criteriu a ceea ce se cuvine făcut"[17].

Prin această argumentare, liberalismul loveşte într-un punct extrem de vulnerabil al tuturor concepţiilor axate pe Binele general. El face un diagnostic corect al acestor concepţii, detectînd elementul lor utilitarist şi colectivist (faptul că folosesc drept criteriu suprem de apreciere utilitatea publică sau colectivă); şi identifică exact consecinţa gravă a aplicării acestui criteriu, sacrificarea legalităţii, a libertăţii individuale, a drepturilor omului sub justificarea (sau pretextul) urmăririi Binelui general. Gîndirea liberală oferă astfel o imagine lucidă asupra corelaţiei dramatice dintre marile idealuri abstracte sau marile ficţiuni moralizatoare şi anularea libertăţii individuale: 'Binele general' poate reprezenta (aşa cum s-a şi întîmplat) lozinca la adăpostul căreia prosperă totalitarismul şi se produce genocidul, pretextul fiind că ceea ce se urmăreşte este o soluţionare finală a problemelor prin asigurarea Binelui general. Ideea de 'rezolvare finală' a problemelor oamenilor, observă Isaiah Berlin, justifică orice sacrificiu:

"Posibilitatea unei soluţii finale /.../ se dovedeşte a fi o iluzie; şi anume una foarte periculoasă. Căci dacă cineva crede într-adevăr că o asemenea soluţie este posibilă, atunci cu siguranţă că nici un preţ nu ar fi prea mare pentru a o obţine: pentru a face omenirea dreaptă şi fericită şi creativă şi armonioasă de-a pururi – ce preţ ar fi prea ridicat de plătit? Pentru a face o asemenea omletă, nu este, desigur, nici o limită la numărul de ouă care trebuie sparte – aceasta a fost credinţa lui Lenin, Trotsky,

[17] *Hayek, op. cit, p. 167.*

> Mao şi, pe cît ştim, a lui Pol Pot. Deoarece eu cunosc singura cale autentică ce duce la rezolvarea finală a problemelor societăţii, eu sînt cel ce ştie cale pe carea trebuie condusă caravana umană; şi pentru că tu nu ştii ceea ce eu ştiu, nu poţi avea libertatea de a alege, nici în cele mai strîmte limite, dacă este ca scopul să fie atins."

Scopul final – Binele general, rezolvarea ultimă, definitivă, a problemelor omeneşti – poate servi astfel justificării oricăror mijloace, anulării libertăţii, comiterii oricăror crime.

Este deci limpede că ideea Binelui general prezintă pericole majore, ilustrate cum nu se poate mai convingător de istoria mondială recentă. Dacă însă acest fapt incontestabil este suficient pentru a desfiinţa ideea de Bine general şi pentru a confirma supremaţia Binelui individual (în maniera propusă de liberalism) este o chestiune mult mai complicată asupra căreia nu există deocamdată consens şi la care vom mai reveni.

*

"pofta insaţiabilă de a fi liber să trăieşti după plac" Allan BLOOM

Sub aspect moral, individualismul este puternic ambivalent. Pe de o parte, el constituie fibra centrală a libertăţii moderne, care nu este altceva decît libertate personală; afirmarea acesteia nu poate fi despărţită de dezvoltarea individualismului. Istoricii ideilor – Charles Taylor, Allan Bloom – consemnează că omul modern şi-a cîştigat libertatea 'smulgîndu-se' din legăturile rigide ale vechilor orizonturi morale comunitare, care impuneau tuturor aceleaşi norme de viaţă personală, nerecunoscînd dreptul individualităţii la manifestare proprie, în epocile premoderne, moralitatea nu-şi avusese sursa în specificitatea individuală, ci într-o instanţă universală – divinitatea,

raţiunea sau adevărul – care impunea canoane general-valabile (Taylor). Individualismul a impulsionat evoluţia către un nou tip de moralitate, axat pe individ; nu principiile universale ale raţiunii sau poruncile înţelepte ale unei forţe supranaturale, ci 'vocea interioară' care şopteşte fiecăruia ce trebuie să facă, ce este bine sau rău, devine acum sursa moralităţii. Idealul moral nu mai este legat de Adevăr, ci de Autenticitate: fiecare tinde să se conformeze nu unui 'ceea ce trebuie' obiectiv, exprimînd adevărul moral, ci unei intuiţii morale personale – a fi autentic presupune o 'fidelitate faţă de sine însuşi', faţă de 'propria natură interioară'; idealul este ca omul să se conformeze numai faţă de

'ceea ce crede el că trebuie'. Constrîngerile exterioare îşi pierd semnificaţia; a fi liber înseamnă a te putea manifesta conform acestei naturii proprii, inconfundabile şi incomparabile. Această nouă imagine despre moralitate ca autenticitate conducea la afirmarea dreptului fiecărui individ de a fi el însuşi, de a se deosebi de oricine altcineva şi de a se autodetermina. Individul are libertatea de a-şi afirma specificitatea, propriile valori şi opţiuni, fără a trebui să se subordoneze unui cod general; de aici, urmează relativismul caracteristic modernităţii – fiecare are valorile sale, care trebuie respectate de toţi ceilalţi. Nimeni nu are dreptul de a-şi impune propriile valori asupra altora. Consecinţele acestui mod de a vedea sînt respectul pentru individualitate (Taylor) şi deschiderea faţă de opţiunile celorlalţi (Bloom).

Pe de altă parte însă, acest individualism conduce şi la un relativism 'facil' care blochează gîndirea şi atitudinea în formula 'sacrosanctă': 'fiecare cu valorile lui'. Această formulă exprimă azi mult mai mult (şi altceva) decît respect pentru alegerile celorlalţi, toleranţă şi deschidere: ea reflectă un exclusivism egocentric, o scufundare completă în propriul punct de vedere, şi, în cele din urmă, închidere în spaţiul îngust al sferei personale, nu deschidere faţă de ceilalţi.

[17] *Hayek, op. cit, p. 167.*

Obsedat de dreptul de a avea opţiuni proprii, individul tinde să nu mai vadă decît propriile sale opţiuni. Admirabilul ideal al manifestării individualităţii, al autorealizării, se transformă adesea în pofta nesfîrşită a fiecăruia ‘de a trăi după plac’: sub pretextul ‘respectului pentru opţiunile personale’ se ascunde o adîncă indiferenţă la tot ceea ce depăşeşte sfera preferinţelor proprii.

Dacă oamenii epocii clasice trăiau într-o ‘cultură a adevărului’ – în sensul că mai credeau în adevăruri morale obiective, ce ar trebui respectate de toţi – contemporaneitatea a devenit cu precădere terenul unei ‘culturi a narcisismului’: ca legendarul Narcis, omul modern pare căzut într-o autoadmiraţie permanentă şi paralizat de gîndul că trebuie să-şi conserve adevărurile personale. Avem de-a face cu un nou conformism, caracteristic celui ‘ce vrea să fie el însuşi’ (C. Taylor), nu faţă de opinia publică sau opţiunile altora, ci faţă de propriile valori şi opinii, faţă de propriile opţiuni tratate cu infinit respect.

într-o critică severă a acestui conformism, aşa cum se manifestă el în America, Allan Bloom subliniază că, deşi ‘relativismul este necesar pentru deschidere’, obsesia că toate valorile sînt relative şi că ‘ne putem alcătui orice stil de viaţă pe care îl dorim’ conduce la abandonarea căutării a ceea ce este bine în viaţă, la o izolare de ceilalţi, deci la ‘închidere’ egoistă în sine: “sîntem nişte solitari sociali”...

PROPRIETATEA

"Pentru omul civilizat drepturile la proprietate sînt mai importante decît dreptul la viaţă."

Paul Elmer MORE

Precursorii gîndirii politice clasice sesizaseră deja însemnătatea deosebită pe care o are proprietatea privată (sau 'averea' personală) pentru omul modern. Printre sfaturile pe care Machiavelli le dă principilor, se află unul care atestă această importanţă; principele, spune marele gînditor florentin, "e bine să se ferească să ia averea oamenilor. Căci omul uită mai curînd moartea propriului tată decît pierderea averii". Machiavelli a fost adesea acuzat de cinism şi s-ar putea spune că în această observaţie există o puternică notă de cinism. Este oare averea mai importantă decît viaţa celor apropiaţi? Nu este uşor de dat un răspuns pozitiv la această întrebare şi nimeni nu se grăbeşte să-l dea, dar se aduce adesea în discuţie ideea că există unele motive obiective pentru ca grija faţă de proprietatea personală să atîrne mai greu în balanţă decît sentimentele de iubire filială: pierderea 'propriului tată' poate distruge fericirea unui om, dar pierderea averii poate distruge nu numai fericirea lui personală, ci şi fericirea întregii sale familii, a copiilor (iar ataşamentul patern poate fi mai puternic decît cel filial) şi a urmaşilor.

De ce este însă proprietatea atît de importantă pentru fericirea omului modern?

Cîtă vreme mentalităţile oamenilor erau dominate de concepţiile creştine iar sensibilitatea lor era modelată de virtuţile religioase, proprietatea privată sau averea nu puteau

dobîndi un rol aşa de însemnat în viaţa omenească. Dar îndată ce felul de a vedea lumea şi sensibilitatea s-au secularizat (şi-au pierdut caracterul religios), ea a început să ocupe un loc central. Este meritul liberalismului de a fi arătat de ce proprietatea contează atît de mult.

însemnătatea proprietăţii vine în primul rînd din legătura ei strînsă cu libertatea, legătură care în unele cazuri merge pînă la identitate. în concepţia fondatorilor liberalismului, prima formă de proprietate – o proprietate 'naturală', dăruită de Dumnezeu tuturor fiilor lui Adam – este cea asupra propriului trup şi a propriei persoane. Acest fel de proprietate se identifică cu libertatea: sclavii nu sînt liberi pentru că nu sînt stăpînii propriei lor persoane, pentru că altcineva are în proprietate persoana lor – dimpotrivă, omul care e propriul său stăpîn poate fi numit liber. în acest sens, proprietatea înseamnă libertate, iar o concepţie bazată pe un cult al libertăţii (aşa cum este liberalismul) ajunge, în mod explicabil, şi la un cult al proprietăţii. Acest cult poate fi comentat în diverse feluri, din unghiuri de vedere diferite, dar este esenţial ca fundamentul său să fie înţeles corect; cînd se afirmă, spre exemplu, că drepturile la proprietate sînt mai importante decît dreptul la viaţă, trebuie să înţelegem că printre aceste drepturi se află, în primul rînd, dreptul la proprietate asupra propriei persoane, şi că, deci, paradoxul este numai aparent: cine afirmă prioritatea proprietăţii asupra vieţii nu spune că *a poseda* (a deţine bunuri) este mai important decît *a fi,* ci doar că a fi propriul tău stăpîn este mai important decît a trăi oricum, sau 'cu orice preţ'. Cu alte cuvinte, individul modern preferă moartea sclaviei – pentru el, a fi proprietarul propriei persoane, a fi stăpîn pe sine este mai important decît a supravieţui, şi acest lucru explică faptul că atîţi oameni au fost dispuşi să-şi rişte viaţa în lupta împotriva sclaviei, dictaturii sau a stăpînirii străine.

Bineînţeles însă că, de regulă, 'proprietatea' nu desemnează stăpînirea exercitată asupra propriei persoane,

ci posesia anumitor bunuri sau valori. în viziunea liberală, şi acest tip de proprietate are caracter natural şi, totodată, sacrosanct; proprietatea privată asupra bunurilor nu s-a născut o dată cu convenţiile sociale – "nu proprietatea e convenţională, ci legea" pretinde Bastiat – şi, drept urmare, nu poate fi schimbată o dată cu, sau prin schimbarea acestora. Nu numai că "proprietatea este un drept anterior legii", dar '''*Proprietatea* e sacră" pentru că nici o lege nu o poate modifica sau anula; dimpotrivă, "misiunea Legii este de a face să fie respectată Proprietatea" (Bastiat).

Dar cel mai important argument liberal în favoarea proprietăţii private este valoarea acesteia de *garant al libertăţii moderne:* chiar
dacă aici nu se mai poate vorbi pur şi simplu de o identitate între cele două, în lumea în care trăim libertatea este indisociabilă de proprietate. Explicaţia acestei relaţii stă în caracterul *personal* al libertăţii moderne: dacă "independenţa individuală este prima dintre nevoile moderne" şi dacă "sîntem oameni moderni, care vrem să ne bucurăm, fiecare, de drepturile noastre" (Benjamin Constant), atunci ceea ce ne dă posibilitatea de a ne bucura de drepturile avute şi ne garantează independenţa individuală devine, pentru noi, un element vital şi indispensabil. Or, nici măcar criticii proprietăţii private nu au putut nega că aceasta asigură deţinătorului ei independenţa şi posibilitatea de a se bucura de toate drepturile; socialiştii şi comuniştii au recunoscut indirect acest lucru, atunci cînd au susţinut că 'cei exploataţi' (lipsiţi de proprietate) nu se pot bucura nici de o independenţă reală, nici de drepturile acordate formal. Ei nu respingeau proprietatea privată pentru că nu ar crea avantaje, ci tocmai pentru că le crea *numai pentru deţinătorii ei:* denunţînd astfel proprietatea pentru privilegiile pe care le conferă şi inegalitatea pe care o creează, ei confirmau involuntar faptul (adesea invocat de liberali) că proprietatea personală garantează libertatea individuală şi aduce avantaje esenţiale.

Faptul că proprietatea personală e o sursă de libertate individuală este de domeniul evidenţei, dar care este explicaţia sa? Un element fundamental pentru înţelegerea acestui fapt este caracterul societăţii moderne – o societate bazată pe economia de schimb, pe cumpărare/vînzare de produse şi servicii. Practic, pentru exercitarea oricărui drept cetăţeanul are nevoie de anumite resurse (nu doar materiale sau financiare, dar şi resurse de timp liber, informaţionale etc.), deoarece drepturile sînt exercitate pe baza unor servicii sociale care necesită resurse şi care se plătesc: libera opţiune politică, în state de mari dimensiuni ca cele moderne, necesită o bună informare, ceea ce presupune recursul la serviciile oferite de mijloacele de informare (mass-media), care nu sînt gratuite sau, dacă ele ca atare sînt gratuite, posibilitatea de a beneficia de ele e condiţionată de achiziţionarea unei aparaturi, care nu e gratuită; chiar justiţia se realizează sub forma unor servicii juridice efectuate de avocaţi, servicii care trebuie plătite; cele mai simple acte civice, presupun transport, iar transportul nu e, în genere, gratuit, şi aşa mai departe. Incapacitatea de a mobiliza resursele
necesare îl pune pe individ în situaţia de a nu-şi putea exercita drepturile sau de a nu fi liber să facă ceea ce doreşte. Dimpotrivă, proprietatea îi furnizează resursele necesare, şi cu cît resursele sînt mai mari, cu atît posibilităţile de a se bucura de libertate sînt mai ample şi mai diverse. în toate tipurile de societate există exemple care arată că, în anumite condiţii, *libertatea,* sau *posibilitatea de a beneficia de libertate, se cumpără* ; dacă sclavii sau şerbii o cumpărau în sensul că şi-o răscumpărau, omul modern o cumpără prin serviciile şi bunurile necesare pentru a putea să beneficieze – în cadrul sistemului social modern, complicat, sofisticat, bazat pe interrelaţii şi precondiţii – de drepturile care îi sînt acordate.

Resursele de care dispune o societate – nu numai cele materiale sau financiare, ci şi cele educaţionale,

informaţionale, etc. – sînt totdeauna limitate; membrii acesteia se află, inevitabil, în competiţie pentru ele (la rîndul ei, competiţia nu este doar economică – ea se desfăşoară în orice domenii al vieţii sociale, pentru educaţie şi specializare, poziţii profesionale sau sociale, şi aşa mai departe). Statele moderne nu pot garanta fiecărui cetăţean accesul la resursele dorite, conform deciziei sale personale; ele pot oferi cel mult anumite facilităţi anumitor oameni, dar niciodată totul tuturor. în această situaţie, proprietatea personală şi rezervele financiare pe care le generează ea permit posesorilor accesul la resurse în genere insuficiente (care, altfel, le-ar rămîne inaccesibile) şi de a-şi construi viaţa în consecinţă (bazîndu-se pe acele resurse); ea le dă astfel posibilitatea de a-şi urma propriile decizii, ceea ce nu s-ar întîmpla dacă ei nu ar fi independenţi fmanciar şi ar trebui să fie susţinuţi din fonduri publice.

Începînd cu exemplul simplu al celui care îşi poate finanţa singur studiile dorite, practicarea profesiei preferate sau un stil de viaţă pe care statul nu i-l poate garanta, şi terminînd cu exemplele deosebite ale celor care îşi pot promova propriile opţiuni politice, sociale, culturale finanţînd masiv anumite activităţi sau influenţînd desfăşurarea anumitor evenimente în sensul deciziilor lor, nenumărate cazuri ilustrează faptul că proprietatea privată constituie un element vital pentru materializarea şi fructificarea deciziilor deţinătorilor ei în mod independent. Iar cu cît individul este mai independent faţă de resursele şi instituţiile publice (în satisfacerea dorinţelor şi preferinţelor sale), cu
atît gradul său de libertate este mai mare. Dimpotrivă, dependenţa faţă de resursele publice conduce la o dependenţă faţă de deciziile instituţiilor care administrează acele resurse, deci la o reducere a libertăţii individuale; cu cît dependenţa respectivă se manifestă în mai multe domenii (studii, educaţie, practicarea profesiei, alegerea locului de muncă etc.), cu atît gradul de libertate individuală este mai mic – cum instituţiile publice care administrează resursele

sociale formează, prin forţa lucrurilor, o reţea mai mult sau mai puţin centralizată, rezultă că absenţa proprietăţii private duce la centralizarea, mai mult sau mai puţin marcată, a deciziilor de care depinde viaţa individuală: aceasta este modelată de principiile, valorile şi nivelul de cunoaştere (niciodată înalt, în ceea ce priveşte cazurile particulare în care se află membrii comunităţii) pe care se bazează deciziile instituţiilor centrale. în schimb, "descentralizarea luării deciziilor pînă la nivelul individului, care se produce într-un sistem bazat pe deplina proprietate de tip liberal, permite indivizilor să acţioneze pe baza propriilor valori şi să-şi folosească propria cunoaştere, fiind supuşi doar unui minim de constrîngeri din partea altora" (John Gray).

"idealul ce trebuie avut în vedere /.../: cea mai mare dispersare a puterii compatibilă cu eficienţa."

J.S. MILL

Cel mai important argument în favoarea deţinerii unei proprietăţi personale de către cît mai mulţi oameni a fost descoperit încă de reprezentanţii liberalismului clasic. Nucleul acestui argument este că proprietatea privată determină dispersarea puterii economice,' prevenind astfel monopolizarea ei (şi, ca efect, a puterii politice, căci monopolul economic atrage după sine şi unul politic: puterea financiară poate fi oricînd convertită în putere politică).

Punctul de plecare al acestui argument este faptul evident că cineva trebuie să fie proprietarul resurselor existente în societate. Dacă deţinătorul acestora este un singur om, atunci acesta va monopoliza

întreaga putere economică ce decurge din controlul exclusiv pe care îl are asupra tuturor resurselor. Acelaşi lucru se întîmplă şi dacă proprietarul unic este statul; autorităţile statale (conducătorii principalelor instituţii) vor deţine întreaga putere economică şi politică rezultînd din stăpînirea resurselor, din capacitatea de a decide asupra utilizării lor şi de a-dirija activităţile: "o autoritate care dirijează întregul sistem economic ar fi cel mai puternic monopolist imaginabil", căci "dirijarea producţiei şi a preţurilor conferă o putere aproape nelimitată"; or, "dacă ne aflam în faţa unui monopolist, atunci sîntem la discreţia lui"[18]. Monopolul economic şi politic ce decurge din concentrarea proprietăţii într-o singură mînă – fie ea şi mîna atotcuprinzătoare şi atotputernică a statului – anulează libertatea individuală, lăsînd pe fiecare cetăţean la cheremul deciziilor autorităţilor.

Dimpotrivă, dispersarea proprietăţii – ceea ce înseamnă deţinerea de proprietate privată de către cît mai mulţi membri ai societăţii – conduce la o divizare a puterii economice şi politice: nu mai există un singur centru de putere, de decizie şi dirijare, ci numeroase centre mai mici care coexistă şi concurează între ele. Dispersarea proprietăţii conduce la dispersarea puterii: dispariţia monopolului de putere şi existenţa unei concurenţe permanente între mai multe centre face să dispară dictatul exercitat de proprietarul şi conducătorul unic (care decide în mod univoc asupra utilizării resurselor); în locul său, apare o întreagă paletă de alternative rezultînd din pluralitatea nucleelor de proprietate şi decizie, din 'jocul' continuu al confruntării diverselor opţiuni economice sau politice existente la nivelul acestor nuclee, din competiţia liberă a centrelor de putere.

Primii beneficiari ai dispersării controlului asupra resurselor şi activităţilor sînt, desigur, deţinătorii unei părţi din aceste resurse, adică proprietarii şi conducătorii de activităţi economice autonome; aceştia au libertate de decizie şi nu mai sînt la discreţia unui monopolist (individual sau instituţional). Liberalismul insistă însă că dispersarea

[18] *Hayek, op. cit., p. 111.*

proprietăţii eliberează nu numai pe acei membri ai societăţii care ajung să deţină o parte din resursele existente, ci şi pe cei care nu sînt proprietari: prin simplul fapt că desfiinţează monopolul de putere,
multiplică centrele de decizie şi deschide o paletă diversă de alternative, divizarea proprietăţii creează pentru toţi oamenii (chiar şi pentru cei mai săraci) posibilitatea de a alege între mai multe variante de acţiune. Existînd mai mulţi întreprinzători, mai multe centre de iniţiativă economică sau politică, mai multe nuclee de decizie şi, deci, mai multe focare de acţiune, oricine are posibilitatea de a se angaja în diverse locuri, a participa la diferite activităţi, sau a se ralia la variate iniţiative; neexistînd un monopol de putere, nu mai există nici controlul complet asupra destinului individual:

> "sistemul proprietăţii private este cea mai importantă garanţie a libertăţii, nu numai pentru cei care deţin proprietate, dar şi nu în mică măsură pentru cei care nu o posedă. Numai divizarea controlului asupra mijloacelor de producţie între numeroşi oameni care acţionează independent face ca nimeni să nu aibă o putere asupra noastră, iar noi ca indivizi să putem decide ce să facem cu persoanele noastre. Dacă toate mijloacele de producţie ar fi concentrate într-o singură mînă, fie că ea ar fi, nominal, cea a "societăţii" în ansamblu, fie cea a unui dictator, oricine exercită acest control ar avea putere deplină asupra noastră" [19].

Acestui punct de vedere liberal, care vede în proprietatea privată cel mai solid obstacol în calea monopolizării puterii şi a dictatului, i se aduce adeseori obiecţia că tocmai proprietatea personală şi economia de piaţă liberă la care conduce ea se află la originea marilor concentrări de putere economică şi politică: concurenţa liberă pe piaţă duce în cele din urmă la sărăcirea unora şi la supraîmbogăţirea altora, care ajung treptat să ocupe poziţii de forţă în defavoarea celor lipsiţi de proprietate. Faptul că libera concurenţă diferenţiază, sau chiar polarizează proprietatea, generînd inegalitate, nu poate fi contestat; liberalismul replică însă că

[19] *Hayek, op. cit., p.123.*

puterea pe care o au marii deţinători de proprietate asupra omului obişnuit într-o societate bazată pe economia de piaţă, chiar dacă ar fi considerabilă (părerile nu concordă aici) este totuşi mult mai mică decît cea pe care ar avea-o un mare monopolist (bunăoară, statul care ar fi proprietarul resurselor) asupra aceluiaşi om: "Puterea pe care un multimilionar, care poate fi eventual vecinul şi patronul meu, o are asupra mea este cu mult mai mică decît cea exercitată de cele mai neînsemnat *juncţionar* care mînuieşte puterea coercitivă a statului şi care poate hotărî unde şi cum să trăiesc sau ce să muncesc" (Hayek). Cu alte cuvinte, liberalii ar putea, în cele din urmă, admite că proprietatea privată nu creează o libertate deplină pentru toţi indivizii (după cum nu creează nici o egalitate deplină: se creează doar o libertate şi egalitate virtuală); dar, chiar aşa fiind, ei argumentează că ea oferă totuşi un grad mult mai mare de libertate decît ar putea exista în absenţa ei. Dispersarea resurselor, prin proprietatea privată, este totuşi cel mai mic dintre relele posibile: concentrarea lor, în absenţa proprietăţii private, constituie un pericol fatal pentru libertatea individuală. Nici în primul caz nu dispar complet constrîngerile pe care deţinătorii de putere economică sau politică le pot exercita asupra unui om; dar ele sînt foarte slabe în comparaţie cu cele pe care le exercită un monopolist ca statul-proprietar (spre exemplu, statul comunist). Libertatea persistă, chiar dacă nu e completă, în primul caz; ea dispare însă în cel de-al doilea.

Plecînd de la asemenea considerente, liberalismul duce permanent o politică de apărare a proprietăţii private şi de respingere a naţionalizărilor. Multe dintre succesele economice obţinute prin privatizare, desfiinţarea monopolului economic, reducerea intervenţiei autoritare a statului (ca mare proprietar şi factor de reglementare- decizie) şi prin încurajarea concurenţei dintre proprietari-întreprinzători se leagă astfel de politica liberală de promovare a proprietăţii private; treptat, chiar şi adversarii acestei politici au început să recunoască eficacitatea economică superioară a iniţiativei

[19] *Hayek, op. cit., p.123.*

bazate pe proprietatea privată faţă de cea bazată pe proprietatea de stat. În schimb, chestiunea eliminării complete a intervenţiei reglementatoare a statului în economie rămîne deocamdată un subiect extrem de controversat, unul dintre cele mai disputate în lumea contemporană.

[19] *Hayek, op. cit., p.123.*

*

“Acordă-i omului posesia sigură asupra unei stînci mohorîte, şi o va transforma într-o grădină; acordă-i arenda pe nouă ani a unei grădini, şi o va transforma într-un deşert.”
Arthur YOUNG (1787)

Există argumente economice clare în favoarea proprietăţii private, la elaborarea cărora liberalismul a contribuit în mod esenţial (deşi nu exclusiv: proprietatea este apărată energic şi de conservatorism), dar care, prin forţa lor, s-au impus în perioada modernă şi contemporană tuturor teoreticienilor. Printre acestea, deosebit de important şi de semnificativ este cel axat pe ideea că numai proprietatea privată stimulează intens iniţiativa economică şi atitudinea activă a omului, o dată cu grija pentru conservarea optimă a valorilor. Acest argument se conectează cu viziunea omului ca fiinţă raţională condusă de interese personale: impulsionat de propriile interese, individul acţionează energic şi eficient numai atunci cînd are certitudinea beneficiului propriu stabil, a avantajelor' pe termen lung, rezultate din munca sa. Orice om activ din punct de vedere economic are mentalitatea unui ‘exploatator’ al resurselor disponibile; atunci cînd resursele îi sînt încredinţate doar temporar şi provizoriu, această mentalitate devine cea a exploatatorului lipsit de scrupule, condus de deviza ‘după mine, potopul!’, deoarece în acest caz nu există interese personale pe termen lung pentru valorificarea şi deci protejarea resurselor. în schimb, atunci cînd proprietatea privată generează asemenea interese pe termen lung (de fapt, pe termen nelimitat), ‘exploatatorul’ lipsit de scrupule lasă locul celui raţional, activ, energic, dar plin de consideraţie pentru

valorificarea permanentă, deci pentru protecţia resurselor existente (care, fapt fundamental, îi aparţin).

Experienţa acumulată în secolul XX prin intermediul nefericitului experiment al proprietăţii 'colective' din statele comuniste a confirmfat în mod convingător aceste elemente de străveche înţelepciune practică.

S-a demonstrat practic că ceea ce aparţine tuturor nu aparţine de fapt (şi nu se bucură de fapt de grija) nimănui; numai ceea ce se află în proprietate personală devine obiectul preocupării şi solicitudinii economice autentice a indivizilor. Astfel, proprietatea privată se verifică drept condiţie necesară a eficacităţii economice pe termen lung.

*

"iubeşte-ţi aproapele, dar nu-ţi dărîma gardul."

Respectul – sau chiar cultul – liberal pentru proprietate nu rămîne fără consecinţe nici în planul moralităţii. Calitatea de proprietar reprezintă, conform mentalităţii liberalismului, un criteriu de respectabilitate. Intangibilitatea proprietăţii personale constituie o limită de netrecut, şi aplicabilitatea unor valori morale – spre exemplu, a solidarităţii umane – se opreşte în faţa acestei limite; deviza este "iubeşte-ţi aproapele, dar nu-ţi dărîma gardul". 'Gardurile despărţitoare' ce marchează hotarele dintre proprietăţi, deci dintre sferele de libertate individuală, sînt sacrosancte; nu există, conform ideologiei individualiste a liberalismului, nici o valoare 'mai înaltă' care să împingă în plan secund respectul proprietăţii şi al libertăţii personale.

Proprietatea îşi etalează astfel ambele feţe morale: pe de o parte, faţa benefică de garant al independenţei morale a indivizilor care, în măsura în care pot miza pe rezervele

furnizate de proprietatea personală, îşi pot urma propriile decizii şi idealuri, propriul stil de viaţă şi chiar propriile experimente existenţiale, indiferent de ce crede comunitatea, statul sau opinia publică despre acestea, indiferent de calificativele (‘imoral’, ‘amoral’, ‘cinic’, ‘decadent’) pe care le aplică una dintre aceste instanţe publice. Pe de altă parte, aşa cum semnalează mulţi gînditori, unii chiar de orientare liberală, se poate distinge şi o faţă negativă a cultului pentru proprietate, cea care conduce la individualism meschin, ‘absorbire în sine’, filistinism, la îngustarea perspectivei din care este privită existenţa omenească: aici, dialogul

spiritual care îmbogăţeşte viaţa unui individ lasă loc unui monolog în care acesta exaltă propria-i libertate (indiferent de calitatea sau fertilitatea ei) şi urmăreşte obsesiv doar idealul de ‘a se bucura de ceea ce posedă’.

STATUL

"Statul ar trebui să se limiteze la stabilirea de reguli care să se aplice unor tipuri generale de situaţii."

F.A. HAYEK

Concepţia liberală asupra statului decurge din concepţia liberală asupra societăţii: de vreme ce societatea este o asociere liberă de indivizi, statul nu poate fi altceva decît instrumentul acestei asocieri. Fondatorii liberalismului credeau că oamenii s-au asociat, formînd comunităţi, pentru a-şi putea apăra mai bine drepturile (în special dreptul de proprietate) şi libertăţile; statul a fost instrumentul prin care s-a realizat (şi se realizează încă) această funcţie de apărare. Dar protecţia drepturilor şi libertăţilor nu se face doar prin acţiunea unor forţe înarmate (armată, poliţie); ea presupune şi arbitrarea (pe baza legii) a conflictelor dintre indivizi (justiţia), şi tocmai de aici decurge funcţia esenţială a statului: elaborarea şi aplicarea legii. Concepţia liberală despre stat este deci una *legalistâ:* activitatea acestuia este privită prin prisma juridicului, iar rolul acordat instituţiilor statale nu este acela de a asigura Binele, prosperitatea sau fericirea oamenilor, ci acela de a garanta legalitatea, adică respectarea acelor reguli pe baza cărora indivizii s-au decis să-şi organizeze viaţa în comunitate.

Această perspectivă dominant legalistă promovată de liberali a fost încurajată şi de *constituţionalismul* ce a constituit axa principală a eforturilor lor. Preocupaţi de îngrădirea puterii arbitrare a monarhiei absolute şi a elitei aristocratice într-o primă perioadă, de limitarea puterii majorităţii (prevenirea 'tiraniei majorităţii') în -perioada mai tîrzie şi de evitarea etatismului (a dominaţiei absolute a instituţiilor statale asupra societăţii), dramatic ilustrat de

dictaturile din secolul XX, liberalii au urmărit permanent impunerea de constrîngeri constituţionale asupra puterii. De aici s-a născut tendinţa de a privi statul şi funcţiile prin prisma legii fundamentale – Constituţia – şi a prevederilor legislative corespunzătoare; gîndirea liberală pleacă mereu de la *ceea ce trebuie* să facă statul (conform Constituţiei şi a legilor în

vigoare), nu de la ceea ce a făcut (de-a lungul istoriei) sau face şi azi puterea de stat.

Caracterul *legalist* al concepţiei liberale despre stat este susţinut şi de ideea *neutralismului* statal. Liberalii cred în genere că instituţiile publice şi puterea trebuie să rămînă neutre faţă de diversele opţiuni, preferinţe şi valori ale indivizilor, faţă de diferitele concepţii despre Bine ale acestora. La baza acestei credinţe stau numeroasele rezerve pe care le au ei faţă de ideea unui Bine general[15]. în esenţă, raţionamentul făcut este următorul: Binele general reprezintă sau o formă de Bine asupra căreia cad de acord toţi cetăţenii, sau una asupra căreia nu există consens. În primul caz, acordul membrilor societăţii face ca ceea ce este Bine să fie consfinţit şi apărat de legile elaborate conform voinţei acestora; deci, statul nu trebuie decît să aplice aceste legi pentru a promova Binele general. În al doilea caz, întrucît nu există consens, statul nu trebuie să adopte şi să impună nici o concepţie anume despre Bine (deoarece aceasta ar echivala cu a dicta unor cetăţeni în numele concepţiilor altora); el trebuie să rămînă neutru faţă de diversele opţiuni individuale, care nu reprezintă Binele general, ci doar forme particulare de Bine. Cu alte cuvinte, sau Binele general e într-adevăr general, dar atunci el coincide cu legalitatea şi poate fi promovat prin aplicarea legii; sau el nu este general, ci este doar ‘Binele unora’, dar atunci statul nu trebuie să-l promoveze, ci să se limiteze la

15 Vezi, în acest sens, discuţia despre Binele general şi cel individual din cap. I, par. *Individualismul.*

aplicarea legii. în ambele cazuri, rolul statului se reduce la cel juridic (înţeles în sens larg, astfel încît include şi activităţile poliţieneşti sau militare).

Liberalii cu vederi radicale au sugerat ideea că, exceptînd ordinea publică, nimic din ceea ce este bun şi valoros pentru societate nu a fost creat de stat.

> "De cînd e lumea, guvernele n-au făcut decît să zădărnicească şi să tulbure creşterea şi dezvoltarea societăţilor, şi nicicum nu au promovat-o. Singurul bine adus de ele e descărcarea parţială a funcţiunilor lor proprii asupra particularilor şi păstrarea ordinii sociale. /.../ Nu Statului îi datorăm mulţimea de invenţii folositoare de la hîrleţ pînă la telefon; nu Statul*a făcut cu putinţă navigaţia extinsă cu ajutorul unei astronomii dezvoltate. Nu Statul a făcut descoperirile în fizică, chimie şi celelalte
> ştiinţe care călăuzesc producţia fabricanţilor moderni şi nu Statul a dat la iveală maşinile de toate felurile, mijloacele de a transporta oamenii şi lucrurile din loc în loc şi mijloacele ce contribuie într-o mie de feluri la confortul nostru. Tranzacţiile cu extensie mondială conduse în birourile comercianţilor, belşugul de trafic care umple străzile noastre, sistemul de distribuţie *en detail* care ne pune la îndemînă toate cele necesare şi ne aduce la uşă zilnic cele trebuincioase vieţii nu sunt de origine guvernamentală. Toate acestea s-au născut din activităţile spontane ale cetăţenilor, separate sau asociate"[16].

Chiar dacă în ultima sută de ani intervenţia activă a statului în economie, cercetare ştiinţifică şi cultură a modificat tabloul conturat de afirmaţiile de mai sus, liberalii radicali nu renunţă la pledoaria lor împotriva acţiunii statului şi în favoarea libertăţii individuale, ci aduc tot mai mult argumente în acelaşi sens. Unul dintre acestea este acela (oarecum surprinzător prin exclusivismul său) că toate obstacolele întîlnite de oameni în acţiunile lor se datorează

16 Herbert Spencer, *Individul împotriva statului,* Ed. Timpul, Iaşi, 1996, p. 81-82.

acţiunilor altor oameni, şi că, prin urmare, singura intervenţie îndreptăţită în ajutorul lor trebuie să vizeze eliminarea daunelor aduse de unii indivizi altora: “Piedicile ce se ivesc în chip firesc acţiunilor fiecărui individ din societate sunt numai acelea ce rezultă din limitarea mutuală” (Spencer), deci statul nu trebuie să facă nimic altceva decît să asigure ordinea socială prin care daunele reciproce sunt evitate.

Un alt argument invocat adesea de liberali este *ineficienţa* acţiunii instituţiilor statale, care intervin lent, greoi şi birocratic în rezolvarea problemelor; din lipsă de informaţii şi resurse (pe care, de altfel, le şi risipesc în labirintul acţiunii publice de tip birocratic), din lipsă de energie şi organizare, instituţiile publice eşuează în efortul de a servi Binele general. Interesele oamenilor sînt, de regulă, mult mai bine şi mai eficient satisfăcute prin acţiunea privată, individuală sau bazată pe asociere, decît prin cea statală.

însă cel mai puternic argument mobilizat de liberalism împotriva statului este, în mod neîndoielnic, cel care semnalează pericolul reprezentat de concentrarea puterii la nivelul instituţiilor statale. Tocmai pentru că atribuie acestora, în mod aproape exclusiv, un rol juridic şi coercitiv (de prevenire şi reprimare a încălcărilor legii),
liberalii radicali tind să vadă în stat doar un instrument de forţă şi, deci, un factor agresiv; ei susţin, de altfel, uneori chiar că “guvernul e născut din agresiune şi prin agresiune” (Spencer). Monopolizînd exercitarea forţei şi mijloacele coercitive, statul acumulează putere şi constituie, în mod inevitabil, o ameninţare la adresa libertăţii individuale. Din această perspectivă, mai curînd decît promotorul Binelui general, statul este un *Rău necesar:* util în măsura în care reprimă atentatele la adresa libertăţii individuale, el reprezintă totuşi cel mai mare atentator potenţial la adresa acesteia; menit să prevină abuzurile individuale, el constituie sursa virtuală a celor mai grave abuzuri posibile (regimurile totalitare, dictaturile, genocidul).

Ca atare, pentru liberalism problema socială cardinală este problema *limitării puterii statale,* într-o manieră care să garanteze salvgardarea drepturilor şi libertăţilor individuale: *"Sine qua non* pentru un stat liberal este ca puterea guvernamentală şi autoritatea să fie limitate printr-un sistem de reguli şi practici constituţionale în cadrul căruia libertatea individuală şi egalitatea persoanelor în condiţiile supremaţiei legii să fie respectate" (John Gray).

Liberalismul constată cu luciditate că originea abuzurilor şi a atentatelor la adresa drepturilor şi libertăţilor cetăţeneneşti nu este o anume categorie de persoane, reprezentanţii 'Răului' (una dintre cele mai semnificative calităţi ale sale este de a nu fi maniheist, de a nu promova dihotomiile între 'cei Buni', imaculaţi, şi 'cei Răi', vinovaţi de tot ce afectează societatea); adevărata sursă a privării oamenilor de libertate este acumularea excesivă de putere la nivelul instituţiilor publice: "de obicei, oamenii protestau împotriva unora sau altora din conducătorii care li se păreau opresivi, în timp ce adevărata cauză a opresiunii rezidă în simplul fapt al concentrării puterii, la oricine s-ar afla ea, căci libertatea nu e ameninţată decît de existenţa ca atare a unei autorităţi absolute" (Isaiah Berlin). Orice deţinător al puterii de stat – inevitabilă acumulare de forţă coercitivă – poate abuza de prerogativele sale; nu există conducători predestinaţi a fi 'buni', în contrast cu alţii, sortiţi a fi răi. De aceea, cum semnala filozoful Karl Popper, întrebarea corectă şi importantă nu este "cine ar trebui să ne conducă?", ci "cum trebuie dizlocaţi cei care conduc prost sau abuzează de putere?". Această mutare de accent de la obsesia pentru o conducere socială
ideală la preocuparea pentru limitarea şi repararea consecinţelor negative ale unei conduceri reale greşite sau abuzive reprezintă o caracteristică majoră a modernităţii, la cristalizarea căreia liberalismul a contribuit masiv.

Pentru prevenirea şi corectarea abuzurilor autorităţii de stat, gîndirea şi practica politică modernă au conceput mai

întîi mijloace de *divizare a puterii:* împărţirea puterii de stat în trei sfere de putere – legislativă, executivă şi judecătorească – precum şi presupusa supraveghere sau limitare reciprocă a acestora, menită să garanteze menţinerea acţiunii instituţiilor statale în graniţele lor fireşti şi legale. Un rol similar era atribuit – în Anglia şi SUA, mai ales – vestitelor *checks and balances* (mijloace constituţionale de control şi contrabalansare reciprocă a centrelor de putere din stat, aşa cum sînt cele determinate de interdependenţele şi subordonările reciproce dintre diverse organe, instituţii, funcţii de conducere în stat). înrudită este şi metoda *dispersării puterii,* prin distribuirea prerogativelor, atribuţiilor, resurselor şi formelor de influenţă într-un număr cît mai mare de centre independente, susceptibile de a se limita şi controla reciproc.

Dar soluţia politică cea mai caracteristică liberalismului, la această problemă a limitării puterii de stat, o constituie restrîngerea şi circumscrierea precisă a atribuţiilor autorităţii publice. în viziunea liberală, cea mai sigură cale de prevenire a abuzurilor şi a autoritarismului, sau chiar a totalitarismului, este nu divizarea, ci diminuarea puterii centralizate a instituţiilor statului. Metoda ideală nu este cea prin care societatea încredinţează statului o multitudine de prerogative economice, politice şi spirituale, luînd însă măsuri pentru distribuirea sau dispersarea lor, şi, totodată, pentru controlul exercitării lor corecte, în condiţiile respectării libertăţii individuale; ci este cea prin care societatea păstrează pentru sine, adică pentru diferitele sale componente ‘private’ (independente de instituţiile publice ale autorităţii), majoritatea prerogativelor, cedînd statului un număr minim de atribuţii juridice, poliţieneşti şi militare, bine precizate şi de nedepăşit. Modelul avut aici în vedere de liberalism este acela al unei comunităţi în care toate obiectivele economice, sociale, spirituale sînt urmărite prin acţiunea liberă a participanţilor individuali la ‘jocul’ cooperativ din societate (şi a asociaţiilor formate de ei în mod

voluntar), astfel că statului nu-i revine decît rolul restrîns de a veghea la respectarea 'regulilor jocului'. Statul, susţin majoritatea liberalilor consecvenţi, nu trebuie să fie decît un 'arbitru imparţial', un 'judecător neutru', care nu urmăreşte nici un obiectiv propriu, ci lasă pe fiecare 'jucător' să-şi urmărească propriile obiective; singurul său obiectiv specific este aplicarea legii, adică a 'regulilor' stabilite pentru 'jocul' comun: "statul se mărgineşte la fixarea unor reguli care stabilesc condiţiile de folosire a resurselor disponibile, lăsînd pe seama indivizilor decizia privitoare la scopurile pentru care urmează a fi folosite" (Hayek). Şi cum membrii societăţii concurează între ei pentru acapararea şi folosirea resurselor (niciodată suficiente pentru toţi), problema care se pune este de a crea 'regulamentul competiţiei' şi de a veghea la respectarea lui – aceasta este sarcina instituţiilor puterii. Unii liberali merg pînă la a admite că statul poate asista 'jocul competiţional' prin "crearea condiţiilor în care competiţia este cît mai eficientă cu putinţă" sau chiar prin "suplinirea ei acolo unde nu poate fi făcută eficientă"; dar, chiar dacă instituţiilor de stat li se îngăduie un minim de intervenţie constructivă sau pozitivă – de reglementare a activităţilor în vederea atingerii anumitor obiective constructive, căci "concurenţa poate suporta în oarecare măsură mixajul cu reglementarea" – ideea conducătoare rămîne că sfera de acţiune a statului trebuie circumscrisă cu precizie ("statul, în toate acţiunile lui, este limitat de reguli fixate şi anunţate în prealabil, reguli care fac posibilă prevederea, cu o bună doză de certitudine, a modului în care autoritatea îşi va folosi puterile coercitive într-o împrejurare dată şi fac posibilă planificarea treburilor individuale pe baza acestei cunoaşteri") şi că "posibilitatea lăsată organelor executive de a folosi în mod discreţionar puterea coercitivă trebuie să fie redusă cît mai mult"[22].

O mare parte din ideile liberale privind statul şi necesitatea de a pune sub control acţiunea autorităţii au dobîndit o largă recunoaştere, devenind principii constitutive

[22] *Hayek, op. cit., p.52, 88-92.*

ale modernităţii. Ideile limitării puterii, a subordonării statului faţă de societatea civilă (alcătuită din membrii individuali şi asociaţiile lor voluntare) – şi nu a societăţii civile de către stat! –, a eliminării monopolului de putere – cea mai gravă ameninţare la adresa libertăţii individuale – sau a dispersării puterii au
devenit articole de credinţă ale politicii democratice modeme. în schimb, ideea neutralităţii statului, a 'statului-arbitru' care se limitează la supravegherea respectării unor 'reguli ale jocului' au rămas subiecte de dispută şi ţinte ale criticilor liberalismului.

"Marea superstiţie politică a trecutului era dreptul divin al regilor. Marea superstiţie politică a prezentului e dreptul divin al parlamentelor. *I...I* Dreptul divin al parlamentelor înseamnă dreptul divin al majorităţilor."

Herbert SPENCER

Liberalismul este în general promotorul *democraţiei parlamentare,* tip de regim politic la a cărui modelare a contribuit în mod esenţial, în primul rînd prin apărarea principiului exercitării puterii de către cetăţeni (sau, mai exact, de către reprezentanţii acestora aleşi în parlamente). Cu toate acestea, pentru liberali democraţia parlamentară nu este un scop în sine, şi nici pe departe un scop suprem; ea este de fapt un simplu mijloc sau instrument, adevăratul scop fiind asigurarea libertăţii individuale: "Democraţia este în esenţa ei un mijloc, un mecanism utilitar pentru salvarea păcii interne şi a libertăţii individuale" (Hayek).

Punînd pe prim plan libertatea, şi nu democraţia,

liberalismul tinde să o privească pe cea dintîi ca pe un Bine în sine, ceea ce nu se mai întîmplă şi cu cea de-a doua; el nu este preocupat de riscurile pe care le prezintă folosirea şi fructificarea nelimitată a libertăţilor individuale, fiind în schimb foarte sensibil la riscurile pe care le implică funcţionarea democraţiei parlamentare.

Primul punct vulnerabil al democraţiilor este dependenţa lor, sau mai exact, a funcţionării lor normale de constituirea 'naturală' a unui consens majoritar privind 'ceea ce trebuie făcut'. Experienţa istorică arată că de multe ori consensul nu se realizează, părerile şi opţiunile majorităţii fiind prea diverse, prea fracţionate, prea instabile sau prea

incorecte: "Guvernămîntul democratic a funcţionat cu succes doar atîta timp şi acolo unde funcţiile guvernării erau, datorită unui crez acceptat pe scară largă, restrînse la domenii în care acordul din sînul majorităţii putea fi realizat pe calea dezbaterii libere"[23]. Acolo unde această condiţie nu este îndeplinită, o minoritate îşi impune mai devreme sau mai tîrziu propriile păreri şi opţiuni drept "expresia voinţei generale", astfel că sub aparenţele democratice se exercită de fapt dictatura minorităţii respective. 'Consensul' la care se ajunge în cele din urmă pe această cale este, bineînţeles, un consens artificial, un fals acord, susceptibil să conducă treptat la disensiuni tot mai mari. ■

Mentalităţile democratice moderne fac ca oamenii să fie deosebit de optimişti cu privire la posibilităţile parlamentare de constituire a consensului; există, pur şi simplu, aşteptarea că în orice problemă s-ar putea cristaliza, dacă nu o unanimitate, cel puţin o "voinţă comună a majorităţii". Liberali cum este Hayek insistă asupra faptului că acest optimism este nefondat: "este o superstiţie să crezi că se poate constitui o opinie majoritară în orice problemă. Dacă numărul direcţiilor de acţiune concretă este extrem de mare, nu există nici un motiv ca să se formeze o majoritate în favoarea uneia din ele". Dependenţa bunei funcţionări a mecanismelor democraţiei parlamentare de existenţa consensului majorităţii indică faptul că aceasta nu este infailibilă; ca atare, ea nu poate fi deci exaltată drept scop suprem, iar atunci cînd încercările de constituire a consensului eşuează, se impune – conform liberalismului – ca imperativ şi obiectiv fundamental apărarea libertăţilor individuale.

Dar sursa cea mai importantă a reticenţelor liberale faţă de democraţie este, de departe, caracterul 'colectiv' al acesteia şi riscurile ce decurg de aici pentru libertatea individuală. Cum. democraţiile reprezentative (adică bazate pe reprezentarea cetăţenilor în organismele de conducere de tip parlamentar) se bazează pe principiul majorităţii

[23] *Hayek, op. cit., p. 85.*

(“majoritatea decide”), încredinţarea puterii şi a dreptului de a conduce parlamentului înseamnă încredinţarea lor majorităţii. Aici apare însă pericolul “tiraniei majorităţii”: parlamentele reprezintă majoritatea, şi există tendinţa de a crede că voinţa lor este supremă şi incontestabilă deoarece tocmai ele reprezintă voinţa suverană a majorităţii.

Liberalii resping acest “fetişism al democraţiei”: simplul fapt că exercitarea puterii se justifică prin voinţa majorităţii nu garantează deloc respectarea libertăţii individuale, evitarea abuzurilor şi a constrîngerilor sau intervenţiilor arbitrare ale statului. De fapt, parlamentul poate lua, în numele opţiunii majorităţii sau al Binelui general, decizii mai autoritare – care încalcă mai grav sfera libertăţii private – decît alţi factori de putere care nu pot revendica girul popular:

> ”Nu trebuie să uităm nici că a existat adesea mai multă libertate culturală şi spirituală sub o conducere autocrată decît sub unele democraţii. Este cel puţin de închipuit că, sub conducerea unei majorităţi foarte omogene şi doctrinare, guvernarea democratică poate fi la fel de opresivă ca şi cea mai rea dictatură”[24].

Credinţa că “atîta timp cît sursa ultimă a puterii este voinţa majorităţii, puterea nu poate fi arbitrară” este pur şi simplu o iluzie. De fapt, ‘acoperirea’ furnizată de dorinţele majorităţii este cel mai bun pretext pentru abuzul de putere. Tendinţa multora este de a presupune că un scop atît de ‘nobil’ cum este realizarea aspiraţiilor majorităţii justifică aproape orice mijloace: cine sau ce s-ar putea opune Binelui general, ‘copleşitoarei’ hotărîri a celor mulţi?

Pentru a preveni acest totalitarism al majorităţii, liberalismul accentuează asupra caracterului *pur instrumental* al statului şi al democraţiei parlamentare. El susţine că statul a fost creat exclusiv ca instrument pentru apărarea drepturilor şi a libertăţii individuale, şi că, deci, puterea sa (a organelor de conducere legislativă sau executivă) nu poate fi mai mare decît cea care i-a fost

[24] *Hayek, op. cit., p. 86.*

încredinţată iniţial de indivizii care l-au creat – ea nu poate fi arbitrară, căci, aşa cum subliniază Herbert Spencer, membrii societăţii "se leagă împreună să se supună cu toţii voinţei majorităţii în toate chestiunile ce privesc împlinirea scopurilor pentru care s-au asociat, dar nu în altele". Ca instrument, statul nu trebuie să depăşească sfera de acţiune (sfera publică) pentru care a fost creat, iar voinţa majorităţii trebuie, la rîndul ei, să respecte cu stricteţe această sferă (fără a se amesteca în sfera privată). Caracterul majoritar al unei opţiuni nu poate constitui temei pentru

impunerea ei în sfera rezervată libertăţii individuale, căci indivizii nu au cedat niciodată nimic din aceasta în favoarea statului (ei au cedat acestuia doar prerogativele necesare pentru atingerea scopurilor precise menţionate (protecţia drepturilor şi libertăţilor individuale). Democraţia rămîne un mijloc pentru apropierea de aceste scopuri, fiind deci restrînsă în acţiunea sa, limitată şi subordonată; numai libertatea îşi menţine statutul de valoare supremă.

[24] *Hayek, op. cit., p. 86.*

PIAŢA LIBERĂ, CONCURENŢA ŞI DEZVOLTAREA SPONTANĂ

"individul *I...I* este condus de o mînă invizibilă ca să promoveze un scop ce nu face parte din intenţia lui. Urmărindu-şi interesul său, el adeseori promovează interesul societăţii mai eficient decît atunci cînd intenţionează să-l promoveze."

Adam SMITH

Obiectivul necontestat al eforturilor unei comunităţi omeneşti este binele membrilor ei, prosperitatea, succesul şi satisfacţia indivizilor ce o alcătuiesc. Marea întrebare este însă *cum* trebuie urmărit şi promovat acest obiectiv: este oare necesar ca statul, instituţiile publice, să coordoneze eforturile tuturor membrilor comunităţii şi să conducă aceste eforturi către atingerea, în colectiv, a unui Bine general, sau este necesar ca fiecare om să fie lăsat liber să-şi caute propriul Bine (propria prosperitate, succesul dorit), astfel ca bunăstarea generală să rezulte spontan din suma bunăstărilor individuale, în timp ce statul nu face altceva decît să vegheze la respectarea legilor?

în general, liberalii nu ezită deloc să răspundă la această întrebare respingînd hotărît prima alternativă şi adoptînd cu entuziasm pe cea din urmă. Preferinţa lor se bazează în primul rînd pe ideea că modul de organizare şi acţiune al societăţii trebuie să fie în concordanţă cu firea omului, căci "orice politică sănătoasă, ca şi toată arta de a guverna, se întemeiază pe de-a întregul pe cunoaşterea naturii umane" (Bernard Mandeviile). Ce ne spune această cunoaştere?

Ea dovedeşte faptul că omul este, din fire, *individualist,* şi că toate succesele omenirii s-au datorat în cele din urmă

interesului personal, care constituie cea mai puternică forţă dinamică din societate: "iubirea de sine, instinctul de conservare, dorinţa indestructibilă, pe care omul o poartă în sine, de a se dezvolta, de a-şi extinde sfera de acţiune, de a-şi

mări influenţa, aspiraţia sa către fericire, într-un cuvînt, individualitatea îmi pare a fi punctul de plecare, mobilul, resortul universal căruia Providenţa i-a încredinţat progresul umanităţii" (Bastiat).

Dacă dezvoltarea şi progresul se realizează prin acţiunea neîntreruptă a intereselor personale, atunci este firesc ca societatea şi instituţiile publice să lase toată libertatea necesară manifestării acestor interese, deci iniţiativei personale a fiecărui individ. Statul nu trebuie să se erijeze în conducătorul, organizatorul sau 'păstorul' naţiunii, căci o asemenea transformare a sa în factor omnipotent (simultan cu reducerea indivizilor la un rol pasiv) "se bazează pe o ipoteză greşită: aceea a infailibilităţii organizatorului şi a incompetenţei omenirii" (Bastiat). Dar statul şi instituţiile nu sînt deloc factori infailibili, deoarece acţiunea lor depinde de deciziile oamenilor aflaţi la cîrma lor, care nu sînt nici ei la adăpost de greşeli; iar oamenii, ca indivizi, nu sînt deloc incompetenţi, ci dovedesc multă pricepere în urmărirea cu succes a propriilor interese. Prin urmare, dacă statul poate greşi în acţiunea sa, iar cetăţeanul poate fi foarte eficient în iniţiativa sa personală, atunci este limpede că relaţiile dintre ei nu pot fi cele dintre 'păstor' şi 'turma sa'; de ce oare ar trebui să i se încredinţeze statului conducerea tuturor eforturilor de care depinde prosperitatea şi fericirea oamenilor? Acest tip de organizare politică nu este în interesul societăţii, ci doar în interesul celor ce ocupă funcţiile de comandă în stat; căci, observă cu nemulţumire Bastiat, exprimînd punctul de vedere liberal, "ei se vor *păstori,* iar noi trebuie să fim *turma*'".

Faptul că oamenii nu sînt, în realitate, o turmă, ci individualităţi capabile de a-şi promova cu perseverenţă şi pricepere interesele constituie un prim argument important

în favoarea organizării pe baze individuale, şi nu pe baze colective, a acţiunii sociale de urmărire a Binelui general.

Un al doilea argument important este bazat pe constatarea că, acţionînd în propriul interes, oamenii reuşesc să promoveze indirect şi binele general sau colectiv, ba chiar au mai mult succes în această direcţie decît atunci cînd îşi propun să facă ceva pentru prosperitatea generală. Ca şi cum o 'mînă invizibilă' i-ar călăuzi, ei aleg (în scop personal) alternative ce se dovedesc extrem de utile şi din punctul de vedere public sau social: comerciantul nu urmăreşte scopul nobil de a
răspunde nevoilor societăţii, ci urmăreşte propriile sale avantaje (obţinerea de profit), dar, tocmai în vederea acestor avantaje, el este silit să satisfacă cererea socială de mărfuri, contribuind astfel la realizarea unui scop public (Adam Smith). De aici urmează concluzia că nu înregimentînd pe oameni în vederea realizării, în colectiv, a presupusului Bine general se poate ajunge la ţelul dorit, ci, dimpotrivă, tocmai lăsînd fiecăruia libertatea de a-şi promova propriile interese se poate ajunge la satisfacerea interesului public.

"laissez faire, laissez passer."

Se ajunge, astfel, la cel de-al treilea mare argument liberal în favoarea iniţiativei economice libere: argumentul bazat pe ideea libertăţii. Dacă statul dirijează eforturile colective către binele general, atunci libertatea individuală este îngrădită, în vederea concertării acţiunilor oamenilor şi a subordonării intereselor private faţă de cele comune. Limitarea libertăţii individuale, proprie unei economii şi vieţi sociale dirijate de instituţiile publice, este însă contrară spiritului liberal, care priveşte independenţa de iniţiativă şi acţiune ca pe un drept natural primordial şi totodată ca pe un imens avantaj al

omului modern, încrederea în libertate, în perspectivele pe care aceasta le deschide acţiunii eficiente a oamenilor, îi face pe liberali să apere economia de piaţă, economia concurenţei libere, drept singurul mijloc eficace de asigurare a celor necesare vieţii şi de dezvoltare continuă.

Pledoaria în favoarea pieţei economice libere pleacă de la premisa ihdividualismului şi a libertăţii naturale. De vreme ce interesul personal este cel mai puternic motor al vieţii sociale tar libertatea un drept şi totodată un avantaj al individului, rezultă că statul şi societatea trebuie să se ferească de a interveni şi a încorseta sau dirija acţiunea individuală. Ele trebuie să-i lase pe cetăţeni să acţioneze, să-şi urmărească interesele şi să-şi manifeste spiritul de iniţiativă. Acest imperativ a fost exprimat de liberalismul francez clasic prin celebra formulă *laissez faire,* folosită foarte frecvent pînă azi, şi al cărei sens
este "lăsaţi oamenii să facă ce vor"[17]. în spatele acestei formule se află convingerea că, lăsînd întreprinzătorii particulari, şi, în general, toţi indivizii să acţioneze aşa cum cred ei de cuviinţă sau aşa cum le dictează propriile interese, societatea va obţine cel mai mare cîştig global: cei în cauză îşi vor atinge obiectivele personale şi, prin efectul "mîinii invizibile", vor realiza şi cel mai mare progres în direcţia promovării intereselor sociale (publice). Optimismul caracteristic acestei convingeri vine din imaginea economiei ca ansamblu de schimburi voluntare: orice relaţie economică se bazează pe principiul "dă-mi ceea ce doresc eu şi vei căpăta ceea ce doreşti tu"; tocmai "în felul acesta obţinem, de altfel, unul de la altul cea mai mare parte din serviciile de care avem nevoie" (Adam Smith). Dacă însă oamenii îşi satisfac reciproc nevoile şi îşi promovează interesele prin aceste schimburi reciproce, statul nu are motive să intervină; optimul social se va atinge lăsîndu-i pe oameni să acţioneze aşa cum găsesc de cuviinţă, lăsînd deci lucrurile 'în voia lor'.

17 Formula originală, 'laissez faire, laissez passer', are semnificaţia 'lăsaţi oamenii să facă ce vor, lăsaţi lucrurile să meargă (treacă) în voia lor'.

Convingerea liberală este că nu doar comerţul, sfera relaţiilor de schimb vizibile, ci economia şi viaţa socială în general au la bază interacţiunile voluntare, libere, dintre indivizi: "Cu excepţia relaţiilor de rudenie şi a actelor de pură bunăvoinţă şi abnegaţie, cred că putem spune că întreaga economie a societăţii se bazează pe un schimb voluntar de servicii" (Bastiat). înţelegerea societăţii, la nivel global, prin prisma schimbului voluntar de bunuri şi servicii are multiple consecinţe. Pe de o parte, aşa cum arătam anterior[18], aceasta explică valoarea de garant al libertăţii pe care o dobîndeşte proprietatea. Pe de altă parte, aceasta explică valoarea non-intervenţiei sau a non-ingerinţei statului: în măsura în care viaţa socială se bazează pe relaţii voluntare între persoane iar oamenii îşi pot atinge scopurile prin interacţiuni libere între ei, aportul cel mai preţios al statului este neamestecul în aceste relaţii sau interacţiuni; instituţiile publice îşi confirmă utilitatea prin faptul că nu stînjenesc schimburile voluntare dintre cetăţeni. Pe această convingere se sprijină repulsia liberalilor faţă de intervenţia statală şi dirijism, ca şi ataşamentul lor faţă de libertatea de iniţiativă şi acţiune în toate domeniile.

înseamnă oare aceasta că liberalismul susţine teza paradoxală conform căreia statul există pentru a nu face nimic? Desigur că nu. Principiul *laissez faire* nu se aplică în mod absolut necondiţionat, iar acolo unde el nu se mai poate aplica se conturează şi rolul statului. Celor care au luat ideea "lăsaţi oamenii să facă ce vor" în sens absolut, Bastiat le replica:

"Nu ne acuzaţi deci atunci cînd spunem *laissez faire;* căci noi nu vrem să spunem: 'lăsaţi oamenii să facă ce vor, chiar atunci cînd fac ceva rău'." Ideea exprimată de *laissez faire* este, prin urmare, aceea de a-i lăsa pe oameni să facă ce vor *în limitele legii;* atunci cînd cineva depăşeşte aceste limite, aducînd vătămări şi daune altor oameni, desigur că nu mai poate fi vorba ca el să fie lăsat să facă, nestingherit, ceea ce

18 Vezi acest capitol, *Proprietatea.*

vrea. Aici intervine rolul statului, acela de apărător al libertăţilor individuale, al drepturilor şi al proprietăţii. Individualismul şi libertatea personală au, în genere, un efect benefic, dinamizîndu-i pe oameni şi dîndu-le posibilitatea de a-şi atinge scopurile; uneori însă, individualismul degenerează în egoism iraţional iar libertatea în teren favorabil infracţiunii – în aceste cazuri, instituţiile publice îşi dovedesc utilitatea, şi chiar caracterul indispensabil al funcţiilor lor 'negative', cele juridice sau represive.

Menirea statului iese şi mai clar în evidenţă atunci cînd sînt luate în considerare consecinţele liberei iniţiative. Insuficienţa resurselor pe care oamenii încearcă să le ia în posesie şi să le folosească, incompatibilitatea unora dintre obiectivele urmărite de ei şi conflictele de interese care apar între indivizi fac ca acţiunea liberă a acestora să conducă la competiţie sau concurenţă: o economie liberă este în mod inevitabil una concurenţială. Liberalii consideră competiţia – economică, politică, socială, intelectuală chiar – ca pe un fenomen absolut normal într-o societate liberă, un fenomen firesc pentru orice comunitate umană căci "viaţa este o luptă" (Bastiat). Competiţia sau concurenţa are în ansamblu un efect benefic, dinamizînd participanţii şi stimulînd satisfacerea optimă a nevoilor sau intereselor vizate de activităţile rivale; ea încurajează spiritul de iniţiativă, inovaţia, creativitatea socială, raţionalizarea conduitelor şi acţiunilor,
perfecţionarea lor continuă, şi, în cele din urmă, progresul de toate tipurile. Dar ea nu se poate realiza fără anumite condiţii cadru; ca orice concurs sau 'joc', competiţia economică sau politică presupune anumite reguli, precum şi existenţa unui 'arbitru'. Instituţiile publice, statul în primul rînd, îşi justifică existenţa prin faptul că tocmai în cadrul creat de ele se stabilesc 'regulile jocului' (ale competiţiei economice, politice, sociale) şi se supraveghează respectarea lor de către toţi participanţii. Competiţia socială şi, în particular, concurenţa economică, sînt 'în firea lucrurilor'; odată recunoscute libertatea de acţiune a tuturor indivizilor

şi dreptul fiecăruia de a-şi urmări propriile interese, ele reprezintă ‘cursul natural al lucrurilor’, felul firesc de angrenare şi dezvoltare a acţiunilor individuale. Dar nimic nu garantează că participanţii la competiţia comunitară vor respecta normele, limitele fireşti sau cadrele normale ale acesteia; ca urmare, statul trebuie să vegheze la menţinerea acestor cadre. La fel cum un arbitru nu dirijează jocul sportiv pe baza unui plan prestabilit sau în vederea atingerii unui anumit rezultat, nici statul nu trebuie să dirijeze viaţa socială către un Bine general prestabilit sau stipulat de el; în ambele cazuri, rolul factorului neutru, care nu se reduce la un simplu participant la competiţie, este unul de supraveghere şi control al corectitudinii, precum şi unul punitiv.

PIAŢA LIBERĂ CA FACTOR ECONOMIC OBIECTIV DE DEZVOLTARE

> "Orice individ, atît timp cît nu încalcă legile, este lăsat cu desăvîrşire liber să-şi vadă de interese în chip propriu şi să-şi pună atît activitatea, cît şi capitalul în concurenţă cu activitatea şi capitalul altor indivizi."
>
> Adam SM1TH

Piaţa economică liberă, care ia naştere prin acţiunea independentă a factorilor de iniţiativă privată – întreprinzători individuali – aflaţi în concurenţă, are propria sa structură, propriul mod de funcţionare (guvernat de relaţia cerere-ofertă, cerinţe de rentabilitate etc.) şi propriile 'legi' (raporturi materiale, imposibil de modificat conform dorinţelor subiective), din care decurg constrîngeri specifice asupra participanţilor la activitatea economică; cei implicaţi în această activitate, deşi nu sînt 'dirijaţi' prin comenzi date de instituţiile de stat, sînt totuşi supuşi restricţiilor severe impuse spontan de structura şi funcţionarea pieţei: erorile şi eşecurile întreprinzătorilor sînt sancţionate prin pierderi care pot merge pînă la eliminarea completă din competiţia economică. în măsura în care intenţiile şi scopurile individuale se ciocnesc de 'bariera' acestor constrîngeri sau 'legi' nescrise, nu s-ar putea oare spune, în consecinţă, că piaţa restrînge libertatea indivizilor, că ea este un factor de anulare, şi nu de promovare, a independenţei individuale?

Liberalismul dă un răspuns negativ la această întrebare, deoarece el tratează 'legile' pieţei ca raporturi obiective,

asemănătoare (sub aspecte esenţiale) cu legile naturii, iar forţele pieţei ca fiind similare forţelor naturii (Alan Haworth). Acţiunea legilor naturii exclude posibilitatea ca oamenii să facă anumite lucruri pe care ei ar dori să le facă (de ex., să zboare); dar acest lucru nu înseamnă că, din acest motiv, ei n-ar fi liberi. în acest caz, problema de a fi sau a nu fi liber pur şi simplu nu se

pune, deoarece nu sîntem împiedicaţi în mod deliberat să facem ceea ce vrem să facem, ci sîntem doar incapabili de a realiza ceea ce am dori; iar liberalismul afirmă că "poţi spune că eşti lipsit de libertate politică doar atunci cînd eşti împiedicat de către alţi indivizi să atingi un anumit scop. Simpla incapacitate de a atinge un scop nu constituie o lipsă de libertate politică" (Isaiah Berlin).

în mod analog, forţele sau legile pieţei economice pot exclude anumite posibilităţi de care oamenii ar dori să se bucure, dar aceasta nu înseamnă că piaţa reduce libertatea umană, ci doar că indivizii sînt în acest caz (ca şi în multe altele) confruntaţi cu propria lor incapacitate de a realiza ceea ce doresc. Această incapacitate nu se datorează acţiunii deliberate a altor oameni (aşa cum s-ar întîmpla în cazul privării de libertate), ci unor factori obiectivi şi neutri: raporturilor necesare de pe piaţă, 'naturii lucrurilor'.

În viziunea liberală, mecanismele pieţei sînt mecanisme obiective de coordonare şi evaluare, neutre, imparţiale şi extrem de utile activităţii economice. Concurenţa, spre exemplu, este "singura metodă prin care, atunci cînd în lumea modernă diviziunea muncii devine complexă, se poate asigura coordonarea adecvată a participanţilor la procesul economic" (Hayek). Sistemul preţurilor de piaţă este, la rîndul său, un fel de 'barometru' al activităţii economice:

> "din cauză că nu pot fi cunoscute niciodată pe deplin sau corelate şi difuzate destul de rapid de către un centru unic toate detaliile schimbărilor care survin în mod constant în cererea şi oferta de bunuri, este necesar un aparat de înregistrare care să facă în mod automat suma efectelor relevante ale tuturor acţiunilor individuale şi ale cărui indicaţii să constituie totodată rezultanta şi călăuza tuturor deciziilor individuale. Mecanismul preţurilor, în cadrul regimului bazat pe concurenţă, are tocmai acest rol şi nici un alt sistem nu are măcar perspectiva de a îndeplini aceeaşi funcţie. Mecanismul preţurilor îngăduie întreprinzătorilor să-şi coordoneze acţiunile între ei prin urmărirea mişcărilor unui număr relativ restrîns de

[27] *Hayek, op. cit., p. 63-64.*

preţuri, tot aşa cum inginerul urmăreşte acele indicatoare pe cîteva cadrane” .

Superioritatea mecanismelor pieţei faţă de planificarea economică centralizată stă tocmai în capacitatea de autoreglare obiectivă proprie

celor dintîi; preţurile care fluctuează liber măsoară şi informează, iar pierderile şi cîştigurile realizate în condiţii de concurenţă reglează şi dirijează activitatea către un optim de eficienţă şi rentabilitate recunoscut pe piaţă şi deci independent de orice aprecieri subiective. Pe aceasta se bazează şi convingerea liberală că “deşi concurenţa poate suporta în oarecare măsură mixajul cu reglementarea, ea nu poate fi îmbinată cu planificarea, în nici o proporţie am dori, fără a înceta să acţioneze ca un ghid eficient al producţiei” (Hayek): ca sistem obiectiv cu autoreglare, piaţa nu se poate cupla cu planificarea, ce are totdeauna un caracter subiectiv (depinzînd de deciziile ‘subiective’ ale unui agent planificator). Se deduce de aici imposibilitatea principială a unui ‘socialism de piaţă’ care să îmbine autoreglarea prin piaţa liberă cu planificarea centralizată: în orice încercare de acest fel, subiectivismul planificării ar denatura preţurile şi informaţia oferită de ele, ar bloca autoreglarea şi ar transforma – subliniază Hayek – competiţia economică într-o farsă.

Subiectivismul planificării economice centralizate – caracteristice statelor comuniste – nu are însă numai consecinţe economice negative; poate mai importante decît acestea sînt consecinţele politice dezastruoase. Una dintre acestea este imixtiunea arbitrară a factorului public care planifică în viaţa oamenilor:

> “Dacă planificatorul decide că este nevoie de mai puţini arhitecţi sau ceasornicari şi că nevoile pot fi acoperite de cei dispuşi să rămînă în meserie cu o remuneraţie mai redusă, atunci salariul ‘echitabil’ va fi mai redus. Luînd decizii asupra importanţei relative a diferitelor scopuri ale

[28] *Hayek, op. cit., p. 131.*

acţiunilor umane, planificatorul hotărăşte totodată care este importanţa relativă a diferitelor grupuri şi persoane. Iar cum nu se poate presupune că el va trata oamenii doar ca pe nişte mijloace, el trebuie să ţină seama de aceste efecte şi să echilibreze conştient ponderea diferitelor scopuri pe fondul efectelor deciziei sale. Aceasta înseamnă că el va structura direct viaţa diverşilor oameni" .

Planificatorul trebuie în primul rînd să decidă ce bunuri, servicii sau valori sînt necesare şi trebuie produse pe o perioadă de timp. Funcţie de decizia 'subiectivă' luată (căci o determinare obiectivă, riguroasă, nu se poate face din lipsă de date exacte), el decide apoi ce pondere sau

[28] *Hayek, op. cit., p. 131.*

dezvoltare vor avea diferitele ramuri economice, cum vor fi alocate resursele, ce priorităţi vor exista şi deci cîţi oameni vor trebui să lucreze în fiecare domeniu. Aceasta echivalează însă cu o asumare de către factorul care planifică a sarcinii de a decide cum şi unde se va desfăşura viaţa oamenilor din diferitele domenii de activitate economică, ceea ce are ca rezultat transformarea acestora în 'pioni' mutaţi pe 'tabla de şah' a vieţii social-economice de mîna atotputernică (dar subiectivă şi acţionînd arbitrar) a planificatorului central. În asemenea condiţii de dictat economic şi social, nu se mai poate vorbi, bineînţeles, de libertate individuală.

Dictatul planificatorului se manifestă însă nu numai în sfera plasării oamenilor pe eşichierul economic şi social, ci şi în sfera valorilor (opţiunilor, preferinţelor, priorităţilor); pentru a putea dirija economia, acesta trebuie să stabilească o unică şi precisă ierarhie de valori, pe baza căreia să se decidă priorităţile publice după care se va călăuzi întreaga activitate colectivă. Insuficienţa resurselor disponibile (un factor de presiune totdeauna prezent, în orice comunitate) impune în fiecare moment anumite sacrificii, iar sarcina de a fixa sacrificiile necesare revine (în sistemul dirijist) planificatorului, care se erijează astfel într-o autoritate absolută ce impune tuturor membrilor societăţii un anumit sistem de valori:

> "Pentru a oferi un răspuns, cînd avem de ales între salarii mai mari pentru infirmiere şi medici şi servicii medicale mai extinse pentru bolnavi, între mai mult lapte pentru copii şi salarii mai bune pentru muncitorii agricoli sau între locuri de muncă pentru şomeri şi salarii mai bune pentru cei care sînt deja angajaţi, este necesar, nici mai mult nici mai puţin, decît de un Sistem complet de valori în care fiecare nevoie a fiecărei persoane sau a fiecărui grup să aibă un loc definit" .

Aici se conturează nu numai inconvenientul fatal că planificarea economică duce la impunerea autoritară a unui sistem de valori, ci şi consecinţa gravă că orice sistem de

valori dictat astfel comunităţii va avea o mare doză de arbitrar. Sursa arbitrarietăţii o constituie faptul că, aşa cum indică experienţa modernă şi contemporană[19], nu poate exista nici un sistem complet şi în acelaşi timp coerent (necontradictoriu) de

19 Vezi acest capitol, *Individualismul,* paragraful *Binele general şi binele individual.*

Criticii liberalismului denunţă drept naivă atît încrederea fără graniţe în posibilitatea de progres social, moral sau politic, cît şi – în mod special – convingerea că mecanismele iniţiativei private şi ale pieţei libere pot garanta dezvoltarea economică şi satisfacerea nevoilor materiale pe termen nedefinit. Ei evocă experienţa economico-socială ffămîntată a secolului nostru, care nu confirmă optimismul liberal; chiar dacă în condiţii determinate aceste mecanisme funcţionează spontan cu succes, nenumărate exemple de situaţii critice ilustrează limitele eficacităţii lor, constituindu-se în argumente favorabile intervenţiei deliberate a statului în activitatea economică. De fapt, observă aceşti critici, nu există în perioada contemporană aproape nici un exemplu de economie reglată spontan, cu succes, exclusiv de mecanismele pieţei. Dezbaterea asupra acestui subiect, rămîne în plină actualitate.

Ceea ce se poate spune deci, în concluzie, este că liberalismul a reuşit să convingă gîndirea contemporană de caracterul indispensabil şi de eficacitatea superioară a mecanismelor pieţei libere, fără însă a fi reuşit să impună şi ideea, extrem de controversată, că aceste mecanisme sînt, ele singure, suficiente pentru dezvoltarea economică şi asigurarea progresului neîntrerupt al societăţii. Că societatea modernă nu poate exista fără economia de piaţă pare a fi un punct de consens unanim; că intervenţia statală în economie ar fi inutilă sau periculoasă rămîne însă o temă de disensiune şi controverse.

EGALITATEA

"Deşi am spus mai sus /.../ că *io fi Oamenii sînt Egali de la Natură,* nimeni nu se poate aştepta ca prin aceasta să înţeleg toate felurile de *Egalitate."*

John LOCKE

Dezvoltat iniţial ca reacţie împotriva regimului politic absolutist, bazat pe privilegii politice, juridice, economice şi chiar morale rezervate Monarhului, *Ales divin,* şi aristocraţiei, *aleasă prin naştere,* liberalismul a militat pentru desfiinţarea inegalităţilor dintre membrii societăţii, alcătuindu-şi reputaţia de apărător al egalităţii umane. însă, ceea ce liberalii respingeau de fapt, în epoca de început a mişcării lor politice şi ideologice, era că "toate drepturile, întreaga putere şi influenţă, toate onorurile, întreaga viaţă politică erau izolate în sînul unei singure clase, extrem de restrînse" (A. de Tocqueville). Ţinta ofensivei desfăşurate împotriva inegalităţii era, în fond, exclusivitatea puterii politice şi a influenţei sociale, privilegiile de grup, supremaţia elitei aristocratice. Pentru succesul acestei ofensive, a fost instituit un ideal de egalitate care s-a bucurat de succes şi s-a extins în întreaga societate a vremii – era însă vorba de o egalitate politică, juridică şi de 'de şanse', nicidecum de o egalitate completă.

Idealul "supremaţiei legii" implica, între altele, eliminarea privilegiilor şi egalitatea tuturor membrilor unei comunităţi în faţa legii: nimeni nu este mai presus de lege iar legea este aceeaşi pentru toţi. Aceste principii, azi extrem de familiare, care consacrau egalitatea juridică dintre oamenii, s-au impus

în conştiinţa publică în mare măsură ca rezultat al politicii liberale. Ideea egalităţii naturale a oamenilor însemna iniţial, pe plan politic, că nimeni nu s-a născut stăpîn după cum nimeni nu s-a născut supus; de aici, urma respingerea privilegiilor politice de grup sau neam, afirmarea principiului că
valori, deoarece oamenii aspiră totdeauna la valori diverse, dintre care unele intră în conflict, fiind incompatibile. Incapabilă de a construi un sistem coerent de valori, autoritatea centrală care planifică va trebui să adopte soluţii arbitrare de un tip sau altul, sacrificînd totdeauna unele valori şi preferinţe în favoarea altora, fără a avea aprobarea comunităţii în acest sens.

Aşa cum arată critici liberali ai dirijismului economic ca Hayek, dificultăţile cu care se confruntă factorul planificator sînt amplificate de faptul că niciodată nu se cunosc de la bun început toate alegerile şi sacrificiile necesare pentru funcţionarea normală a vieţii economice şi sociale. Complexitatea acesteia, numărul imens de elemente implicate, variaţia permanentă a condiţiilor reale şi interdependenţele dintre ele fac ca numai pe parcursul evoluţiei proceselor să se clarifice (parţial şi temporar) necesitatea diverselor opţiuni, sacrificii şi decizii dilematice privind economia. Planificatorul central nu poate deci decît să improvizeze diverse soluţii cu aparenţă de eficacitate la problemele care apar şi reapar permanent, să “ia deciziile pe măsură ce se iveşte o nevoie” – efectul acestor nesfîrşite improvizaţii fiind o coordonare subiectivă, arbitrară şi dependentă de expediente circumstanţiale a economiei, inaptă de a conduce la rezultate pozitive.

Critica făcută de liberalism planificării economice centralizate, pledoaria liberală pentru piaţa liberă şi pentru concurenţă reprezintă contribuţii intelectuale şi practice cruciale ale secolelor XIX şi XX, a căror valoare este azi recunoscută de gîndirea politică în cvasi-' totalitatea ei. Cu rare excepţii, nimeni nu mai contestă valabilitatea

argumentelor aduse de liberalism împotriva utopiei planificării ‘ştiinţifice’, a dirijării ‘conştiente’ a economiei şi a conducerii centralizate. Rolul acestor argumente în demolarea construcţiei speculativ-ideologice a economiei politice comuniste este capital.

*

Dacă pledoaria liberală în favoarea economiei de piaţă, a pieţei libere şi a concurenţei se bucură de o largă aprobare, există totuşi un

aspect al politicii economice a liberalismului care provoacă mai curînd dispute şi critici decît o amplă adeziune. Este vorba de tendinţa gînditorilor şi a politicienilor liberali de a susţine explicit sau măcar implicit ideea că funcţionarea spontană a economiei nedirijate, a pieţei libere şi a concurenţei conduce în mod necesar la rezolvarea problemelor şi la atingerea obiectivelor urmărite de participanţii la competiţia economică. Eficacitatea (greu de contestat) a acestor mecanisme spontane duce pe foarte mulţi liberali (deşi nu pe toţi) la convingerea că procesul economic poate continua cu succes pe termen nedefinit pe baza autoreglării realizate la nivelul pieţei libere, fără a fi necesară sau utilă nici o intervenţie deliberată de reglare sau corecţie voluntară a statului sau a altor instituţii publice. Există şi variante de liberalism care promovează anumite tipuri de intervenţie statală corectivă sau stimulativă, dar ceea ce în genere îi uneşte pe liberali este încrederea aproape nelimitată în capacitatea economiei de piaţă de a asigura un progres material constant. Pe aceste convingeri se bazează şi binecunoscuta ostilitate liberală faţă de imixtiunile statului în economie, în dezvoltarea ‘organică’, ‘naturală’, a activităţilor productive sau comerciale prin acţiunea exclusivă a iniţiativei private.

încrederea în posibilităţile nelimitate ale progresului economic spontan nu este decît o faţetă a ataşamentului general al liberalismului faţă de ideea progresului uman. Comentatorii semnalează că doctrina liberală, născută în epoca iluministă, nu s-a debarasat niciodată de principiile meliorismului sau perfectibilismului care implicau ideea că omul, ca fiinţă raţională, are o capacitate practic nemărginită de a progresa; această doctrină nu are în vedere nici un obstacol fundamental, susceptibil să blocheze dezvoltarea societăţii, rezolvarea problemelor oamenilor şi satisfacerea nevoilor lor. în contrast cu conservatorismul politic, care este marcat de scepticism privind posibilităţile de progres, liberalismul lucrează în general cu presupunerea

universalistă că mecanismele economice şi politice pe care le apără – iniţiativa privată, economia de piaţă, concurenţa pe piaţa liberă, democraţia parlamentară etc. – pot funcţiona cu succes oriunde şi oricînd sînt aplicate corect şi consecvent, asigurînd aproape 'de la sine' progresul fără limite al societăţii.

lucru recunoscut chiar şi de cei mai radicali liberali: căci, bunăoară, "supremaţia dreptului produce inegalitate economică" (Hayek). Dar – element fundamental conform doctrinei liberale – această inegalitate nu afectează fatal *anumite persoane* (grupuri, categorii), şi nu altele; nu avantajează sistematic o anumită categorie socială în defavoarea alteia; nu creează bariere de netrecut şi nu are caracter definitiv, deci nu constituie baza unor privilegii. Spre exemplu, proprietatea privată, deşi sursă de inegalitate, nu e privilegiu:

> "Proprietatea este, firește, un privilegiu dacă /.../ dreptul de a produce şi de a vinde anumite lucruri este rezervat anumitor oameni, desemnaţi de autorităţi. Dar a numi privilegiu proprietatea privată ca atare, pe care toţi o pot dobîndi sub incidenţa aceloraşi reguli, fiindcă numai unii izbutesc să o dobîndească, înseamnă să goleşti cuvîntul 'privilegiu' de înţelesul său"[31].

'Jocul' economic bazat pe proprietatea privată este echitabil deoarece deschide tuturor aceleaşi posibilităţi de a deveni proprietari; el nu divizează membrii comunităţii în două categorii opuse, 'privilegiaţii' (proprietari meniţi să rămînă definitiv proprietari) şi 'defavorizaţii' (care nu sînt proprietari şi nici nu vor fi vreodată). Dimpotrivă, 'jocul' liber al economiei bazate pe proprietatea privată produce continuu noi proprietari, după cum şi elimină – prin falimente etc. – anumite persoane din categoria posesorilor de proprietate. Pe aceste fenomene se sprijină convingerea liberală că libertatea poate produce egalitate (în sensul că poate transfera orice membru al categoriei 'non-proprietari'

[31] *Hayek, op. cit., p. 97.*

în categoria ‘proprietari’, poate duce, în principiu, la îmbogăţirea oricărui sărac); în schimb, egalitatea nu poate produce libertate, deoarece asigurarea egalităţii presupune existenţa unei autorităţi care distribuie în mod egalitar (presupus ‘echitabil’) resursele, iar o asemenea autoritate posedă în mod inevitabil un monopol al puterii economice şi politice, precum şi o capacitate de a dicta membrilor societăţii, care exclud posibilitatea supravieţuiri: libertăţii individuale.

Cel de-al doilea temei este că egalitatea se autodistruge, pe cînd libertatea se autoperpetuează. Liberalii şi mai ales libertarienii insistă

[31] *Hayek, op. cit., p. 97.*

energic asupra faptului că egalitatea economică dintre oameni nu se poate menţine în mod ‘natural’: jocul vînzărilor şi al cumpărărilor, al donaţiilor şi al moştenirilor, al succeselor şi al falimentelor distruge totdeauna starea de egalitate, chiar dacă ea a fost stabilită cu rigurozitate la un moment dat. O îndelungată experienţă istorică tinde să confirme acest fapt; spre exemplu, reformele agrare care au urmărit egalizarea proprietăţii agricole au eşuat deoarece după un interval de timp mai lung sau mai scurt unii dintre proprietari şi-au pierdut terenurile (vînzîndu-le pentru a-şi plăti datoriile sau pentru a iniţia alte afaceri) sau şi le-au farîmiţat (prin moşteniri transmise mai multor urmaşi), în timp ce alţii şi-au mărit suprafeţele aflate în posesie (prin cumpărări, moşteniri etc.). Singura cale de a menţine egalitatea ar fi calea ‘artificială’ de a-i împiedica pe oameni să dispună de proprietatea lor aşa cum doresc (interzicînd, bunăoară, vînzările-cumpărările, divizarea acesteia etc.); aceasta ar echivala însă cu o anulare arbitrară a libertăţii proprietarilor şi chiar cu o desfiinţare a proprietăţii.

Dimpotrivă, libertatea de a dispune de proprietate, odată garantată, determină manifestarea celorlalte forme de libertate, inclusiv a libertăţii de iniţiativă ce poate transforma un neproprietar în proprietar, un ‘defavorizat’ în membru al elitei economice. De asemenea, asigurarea libertăţii economice şi politice prin eliminarea monopolului de putere al autorităţilor creează condiţiile pentru manifestarea tuturor tipurilor de libertate (individuală şi de grup, socială, intelectuală, morală, religioasă).

Liberalii fundamentează primatul libertăţii faţă de egalitate pe credinţa că asigurarea libertăţii individuale (economice şi politice) este realizabilă practic, în timp ce asigurarea egalităţii economice şi sociale este o himeră. “Totdeauna vor exista inegalităţi care vor părea nedrepte celor care suferă de pe urma lor, eşecuri care vor părea nemeritate şi întorsături necuvenite ale destinului”, susţin ei (formularea aparţine lui Hayek). Inegalitatea este deci o

fatalitate. însă, conform doctrinei liberale, ea "ştirbeşte mai puţin demnitatea personală" şi nu este inacceptabilă pentru oameni dacă apare drept ceva inevitabil sau drept rezultat al funcţionării impersonale a unui mecanism social liber (piaţa economică, spre exemplu); ea este de neacceptat numai atunci cînd apare drept rezultat al intenţiilor cuiva sau al acţiunii unei autorităţi,
rolutile politice (în principal cele de conducere sau decizie) sînt în mod egal deschise tuturor membrilor societăţii, şi nu rezervate celor care satisfac anumite condiţii de origine socială. Ulterior, faptul că toţi oamenii au aceleaşi drepturi şi libertăţi cetăţeneşti a devenit miezul ideii de egalitate politică.

Sub aspect economic, egalitatea nu însemna decît tot egalitate în drepturi şi libertăţi de acţiune; ea se concretiza printr-o egalitate de şanse, adică prin posibilitatea principial egală, oferită tuturor cetăţenilor, de a poseda sau dobîndi proprietate şi capital, de a participa la activităţile economiei libere, la concurenţa de piaţă, de a lua iniţiative, ca întreprinzător autonom etc. Nu se afirma însă, în nici un caz, că cetăţenii ar trebui să fie egali în ceea ce priveşte dimensiunile proprietăţii sau a capitalului posedat, a rolului jucat în economie sau a statutului lor în cadrul 'jocului' economico-social. Liberalismul apără egalitatea economică ca egalitate de posibilităţi sau şanse, fără însă a promova egalitarismul (ideea necesităţii egalizării averilor, proprietăţii, rolurilor economice la nivelul întregii societăţi).

Faptul că egalitarismul nu ţine de principiile liberale este confirmat de absenţa oricărui apel la egalitate socială (de poziţie socială, rol social, influenţă, stil de viaţă etc.) Sînt desigur respinse inegalităţile sociale de tip feudal (de rang, de obîrşie, de nobleţe) o dată cu ierarhiile respective, dar în nici un caz inegalităţile sociale în general, privite ca fireşti: la fel cum oamenii se nasc egali (în drepturi) dar foarte inegali în capacităţi, însuşiri şi performanţe, cetăţenii sînt egali social sub raportul drepturilor şi libertăţilor lor, al

posibilităţii de a accede la roluri, funcţii, poziţii publice, însă ei rămîn inegali în performanţele lor sociale, în statutul pe care reuşesc să-l dobîndească – ceea ce, conform ideilor liberale, nu este decît firesc, avînd în vedere diferenţele naturale, de calităţi personale şi de împrejurări specifice (favorabile sau defavorabile).

Egalitatea pentru care pledează liberalismul este deci una parţială, *de drept,* dar nu neapărat şi *de fapt.* Cu alte cuvinte, este apărat principiul că societatea şi statul au obligaţia de a asigura drepturi egale, în toate domeniile, pentru toţi cetăţenii, dar este respinsă ideea – caracteristică doctrinelor de stînga – că ar avea şi obligaţia de a crea condiţiile suficiente pentru ca oamenii să devină egali în fapt (egali ca avere, poziţie socială, rol social, influenţă socială etc.). Statul trebuie să elimine orice inegalităţi principiale (privilegii unilaterale, restricţii care blochează în general, formal, accesul la anumite poziţii favorabile etc.); dar el nu are în nici un caz menirea de a desfiinţa inegalităţile de fapt dintre oameni, rezultînd în mod ‘natural’, adică normal, din jocul evenimentelor sociale şi din diferenţele personale existente între participanţii la joc.

Poziţia liberală faţă de idealul egalităţii devine limpede îndată ce se repune pe tapet întrebarea esenţială: ‘Ce trebuie sacrificat faţă de ce?’ Cum majoritatea liberalilor admit că nu se poate miza pe realizarea simultană şi completă a tuturor valorilor, ei admit şi ideea sacrificiilor necesare, iar dacă se pune problema alegerii între respectarea *libertăţii* şi asigurarea *egalităţii,* răspunsul lor este hotărît şi definitiv în favoarea sacrificării celei din urmă în favoarea celei dintîi. Egalitatea nu este, în viziunea liberală, nici pe departe atît de importantă pe cît este libertatea; temeiurile acestei inegalităţi vor fi explicate pe scurt în cele ce urmează.

Primul temei semnificativ este că garantarea libertăţii permite atît supremaţia legii cît şi realizarea anumitor forme de egalitate, pe cînd realizarea egalităţii complete implică anularea supremaţiei dreptului şi a libertăţii.

Asigurarea libertăţii politice, economice şi intelectuale presupune prevenirea abuzurilor puterii asupra indivizilor, ceea ce, mai departe, presupune supremaţia legii (faţa de care se va supune nu numai cetăţeanul, ci şi puterea, adică reprezentantul autorităţii); aşadar, între libertate şi supremaţia legii există o legătură de virtuală identitate. Pe de altă parte, realizarea libertăţii garantează – dacă nu o egalitate de fapt, măcar o – egalitate de şanse a indivizilor: în faţa legii, în viaţa politică, în competiţia economică; principial, libertatea deschide oricui posibilitatea teoretică de a realiza orice performanţă, deci de a beneficia de egalitate cu orice alt autor de performanţe. Este adevărat că, în fapt, egalitatea deplină între cetăţeni nu se realizează niciodată,

aşa cum se întîmplă în regimurile politice dirijiste. “Poate fi rău să nu fii decît o rotiţă a unei maşinării impersonale”, adică a maşinăriei economiei de piaţă, admite liberalismul[32]; dar a fi victima unui intenţii sociale deliberate, a planurilor unei autorităţi dirijiste, este “infinit mai rău” decît a fi victima ‘joc liber’ impersonal, jocul forţelor pieţei. Libertatea garantată de acest joc compensează inegalităţile create de el; nimic nu compensează însă, în viziunea liberală, lipsa de libertate dintr-un sistem dirijist, fie el şi ‘egalitar’.

[32] *Hayek, op. cit., p. 125-126.*

DREPTATEA

"Legea e forţa comună organizată
pentru a împiedica nedreptatea.
Mai pe scurt, *legea e dreptatea.* "
BASTIAT

Modernitatea datorează liberalismului cea mai importantă contribuţie la recunoaşterea socială şi aplicarea instituţională a principiilor politico-juridice ale supremaţiei legii (asupra voinţei unor persoane, grupuri sau instituţii), statului de drept (guvernat exclusiv de lege, şi nu de dorinţele conducătorilor săi sau ale unor grupuri de presiune), supunerii individuale exclusiv în faţa legii (şi nu în faţa deciziei arbitrare a unui om, a unei colectivităţi sau organ public), egalităţii complete a cetăţenilor în faţa legii (desfiinţării privilegiilor juridice) şi respectării depturilor omului. În general, este incontestabil aportul liberal la aşezarea vieţii sociale moderne pe baza *legalităţii.*

Ce raport există însă între *legalitate* şi *dreptate?* Liberalismul clasic a inaugurat tradiţia care tinde să identifice aceste două valori centrale; conform ei, dreptatea trebuie raportată la drepturile (naturale) ale omului, ea reprezentînd satisfacerea acestor drepturi. În cadrul social însă, acestea sînt garantate prin lege, de unde legătura esenţială dintre legalitate şi dreptate. Dar liberalii nu se limitează la menţionarea acestei legături. Ei fac încă un pas, bazat pe premisa că nimic altceva decît respectarea legii nu mai este necesar pentru întronarea dreptăţii. Bastiat, spre exemplu, afirmă frontal: "Legea e doar organizarea dreptului individual, preexistent, de legitimă apărare. Legea e deci

Dreptatea". Legea nu-şi poate asuma sarcina de a-i face pe oameni fericiţi, de a înlătura inegalitatea sau nemulţumirile sociale: "Misiunea ei e doar aceea de a împiedica pe cineva să uzurpe dreptul altcuiva"; îndată ce acest obiectiv este îndeplinit, putem afirma că Dreptatea este

realizată. în reducerea la minim a sferei de acţiune a legii, a statului şi, implicit, a Dreptăţii stă – după Bastiat – cheia fericirii popoarelor:

> "Care sînt popoarele cele mai morale, mai fericite, mai liniştite? Cele pentru care Legea intervine cel mai puţin în activitatea privată, cele care au parte de o guvernare care îşi face cît mai puţin simţită prezenţa".

Tradiţia reducţionistă – dreptatea este redusă la legalitate, legalitatea este redusă la respectarea drepturilor individuale, 'naturale', ale omului – sau 'minimalistă' – legile, precum şi normele dreptăţii constituie doar un minim de restricţii indispensabile, ce lasă loc liberei iniţiative individuale – rămîne filonul principal al concepţiei liberale despre dreptate. Argumentul adus adesea în favoarea acestei viziuni minimaliste este că nici un ideal de dreptate mai amplu (decît cel reducţionist) nu ar putea întruni adeziunea majorităţii membrilor societăţii; nici măcar idealul egalitarist de dreptate (care afirmă că o societate este dreaptă doar dacă între toţi membrii ei există o deplină egalitate economică, socială şi politică, egalitate de drepturi, dar şi egalitate de fapt, egalitate de proprietate şi de venituri, de roluri sociale etc.) nu este împărtăşit unanim. În aceste condiţii, se întreabă retoric liberalii, ce alternativă raţională mai există, în afară de aceea a reducerii dreptăţii la sfera minimă în care există consens, şi care este sfera legalităţii?!

Marii teoreticieni liberali ai secolului XX au insistat mai mult asupra rolului de 'cadru normativ', de 'ansamblu al regulilor jocului' pe care îl joacă legislaţia, pentru a ajunge la aceeaşi concluzie despre dreptate. Privind societatea ca pe un spaţiu complex de joc – în care se desfăşoară jocul

economic al concurenţei libere, jocul politic al competiţiei dintre partide şi grupuri sociale, jocul confruntării de idei şi valori etc. – şi membrii ei ca pe 'participanţi la joc', aceşti teoreticieni subliniază că, la fel ca oricare alte jocuri, competiţiile şi confruntările sociale necesită un cadru normativ; bunăoară, "competiţia economică nu presupune doar organizarea adecvată a anumitor instituţii cum sînt banii, pieţele şi canalele de transmitere a informaţiilor /.../ ci depinde mai presus de orice de existenţa unui cadru juridic potrivit" (Hayek). Legile reprezintă tocmai acest cadru normativ necesar tuturor 'jocurilor' economice şi politice desfăşurate de cetăţeni, ansamblul 'regulilor jocului' social.

Dar, în cazul oricărui joc, regulile nu urmăresc realizarea nici un alt fel de dreptate decît cea care rezultă din desfăşurarea corectă a jocului: orice rezultat al acestuia, obţinut în condiţiile respectării regulilor, este considerat just, drept, echitabil, şi nu poate fi contestat în numele altor consideraţii (privind, spre exemplu, valoarea sau meritele jucătorilor, 'ceea ce ar fi trebuit să se întîmple', 'cum ar fi fost *drept* să se încheie jocul' etc.). în mod analog, susţin liberalii, orice rezultat al 'jocului social' (îmbogăţirea unor grupuri, sărăcirea altora, succesul unor indivizi, falimentul sau eşecul altora) obţinut în condiţii legale (de respectare a 'regulilor jocului') este just, corect, echitabil şi nu poate fi contestat în numele unor consideraţii abstracte despre *ceea ce ar fi drept să se realizeze în comunitate.* Şi în acest caz, ca şi în toate celelalte, dreptatea se reduce la legalitate, adică la respectarea 'regulilor jocului'. Este deci vorba de o *dreptate procedurală* (constînd în respectarea unor norme de procedură, reguli de conduită, cerinţe formale) şi nu de una *distributivă* (axată pe distribuirea valorilor, avantajelor, rolurilor conform unui ideal abstract de echitate sau de merit). *Echitatea,* în cazul dreptăţii procedurale, singura admisă de liberalism, nu provine din justeţea distribuirii resurselor, rezultatelor, răsplăţilor în raport cu anumite criterii stabilite anterior jocului sau independente de cursul

jocului, ci din faptul că şansele de cîştig sînt egale, că “este imposibil să prevedem cui îi va surîde norocul sau pe cine va urmări ghinionul’, că rezultatele obţinute de fiecare ‘jucător’ depind simultan de capacitatea şi meritele lui, dar şi de întîmplare, noroc şi neşansă (Hayek).

Liberalii admit deci că dreptatea procedurală pentru care pledează nu este reflectarea fidelă şi exclusivă a meritelor indivizilor, căci este o dreptate rezultînd din competiţie, or “în competiţie, şansa şi norocul joacă un rol la fel de important ca şi îndemînarea şi prevederea” (Hayek). Dar ei insistă că, întrucît nu există nici un alt ideal de dreptate care să întrunească acordul oamenilor, singura alternativă la dreptatea procedurală este o pseudo-dreptate dictată de un grup care şi-ar impune preferinţele (cu privire la ce este echitabil, corect sau just) întregii societăţi; practic nu avem de ales între o dreptate pură, bazată exclusiv pe merite sau criterii obiective, universale, şi o dreptate ‘impură’,

bazată inclusiv pe noroc, ci între o 'dreptate' arbitrară, nedemnă de acest nume, şi o dreptate autentică, deşi poate imperfectă:

> "Avem de ales nu între un sistem în care fiecare va căpăta ceea ce merită conform vreunui etalon al dreptăţii universal şi absolut şi un alt sistem în care ceea ce revine fiecăruia este determinat în parte de hazard sau noroc, ori nenoroc, ci între un sistem în care voinţa cîtorva persoane decide cine şi ce anume trebuie să obţină şi altul în care acest lucru depinde, măcar în parte, de capacitatea şi de spiritul de iniţiativă al oamenilor şi, în parte, de împrejurări imprevizibile"[33].

Liberalismul pledează, desigur, pentru acest al doilea sistem, în care dreptatea rezultă din mecanismul obiectiv al jocului (economic, politic), care, deşi nu respectă totdeauna meritul, are cel puţin avantajul de a nu se subordona deciziei arbitrare a cuiva (privind ce anume ar fi 'drept'); primul sistem, care presupune ignorarea rezultatelor obiective ale 'jocului', se axează pe preferinţele autorităţii şi este caracteristic societăţilor lipsite de libertate.

Marea obiecţie căreia au trebuit să-i răspundă teoreticienii liberali ai dreptăţii procedurale a fost că, dată fiind diferenţa de proprietate şi resurse dintre participanţii la 'jocul' economic şi politic, diferenţă care există nu numai la sfîrşitul 'reprizei', ci deja la începutul oricărei 'reprize de joc', nu există de fapt acea egalitate de şanse care trebuie să caracterizeze orice competiţie: săracii nu participă în condiţii de egalitate cu cei bogaţi la 'joc', deci nu poate fi vorba nici măcar de o dreptate procedurală (nu e respectată regula egalităţii de şanse la începutul jocului).

Chiar unii liberali radicali au recunoscut că sistemul liberei concurenţe nu asigură o egalitate efectivă de şanse, dar ei au răspuns acestei obiecţii cu contraargumentul că nici un alt mod de organizare a competiţiei economice sau politice nu ar putea oferi condiţii mai bune participanţilor, nu le-ar putea furniza mai multă libertate şi mai ales nu ar putea

[33] *Hayek, op. cit., p. 120-121.*

elimina factorul arbitrar implicat în orice sistem de dreptate distributivă:

> "Faptul că şansele săracilor într-o societate bazată pe concurenţă sînt mult mai restrînse decît cele ale bogaţilor nu face să fie mai puţin
>
> adevărat că, într-o asemenea societate, săracii sînt mult mai liberi decît o persoană care dispune de mai mult confort material într-un tip diferit de societate. Cu toate că, în condiţiile concurenţei, probabilitatea ca un om care îşi începe existenţa sărac să ajungă să dispună de mare avere este mult mai redusă decît cea a unui om care a moştenit o mare avere, nu numai că este posibil ca acest lucru să se producă, dar concurenţa este singurul sistem în care el depinde doar de individ şi nu de favorurile celor puternici, nimeni neputînd împiedica un om să ajungă la acest rezultat. Numai pentru că am uitat ce înseamnă lipsa de libertate, trecem adesea cu vederea faptul evident că un muncitor necalificat prost plătit din Anglia are, în orice sens veritabil al termenului, mai multă libertate de a-şi trăi viaţa aşa cum crede de cuviinţă decît /.../ un inginer sau un director mult mai bine plătit din Rusia [comunistă - *n.n.*] "[20].

Liberalii susţin deci că un grad înalt de libertate politică, socială, de iniţiativă economică compensează chiar inegalitatea de şanse existentă în economia de piaţă; primatul libertăţii se manifestă, pentru ei, nu numai faţă de egalitate, ci şi faţă de dreptate. Cu toate acestea, nici măcar printre liberali nu există consens cu privire la adoptarea ideii dreptăţii procedurale sau la reducerea dreptăţii la legalitate.

Liberalismul are meritul de a fi denunţat confundarea dreptăţii cu egalitatea completă, a spiritului de echitate cu egalitarismul; el are de asemenea meritul de a fi promovat ideea că dreptatea distributivă presupune autoritarismul, adică impunerea unui anumit ideal de dreptate pentru toţi membrii societăţii, membri care, în general, aderă la idealuri diferite. Cît priveşte însă reducerea dreptăţii la legalitate,

sau la forma sa procedurală, cît priveşte principiul că ideea de dreptate nu trebuie să depăşească cu nimic ideea de respectare a 'regulilor jocului', valabilitatea concepţiei liberale depinde de valabilitatea viziunii sale bazate pe analogia dintre competiţia economică, politică, socială şi joc. Această analogie este, aşa cum se va vedea, discutabilă, şi ea nu a cîştigat adeziunea generală.

ASISTENŢA ŞI PROTECŢIA SOCIALĂ

"State help kills self-help." ("Ajutorul de la stat distruge ajutorul pe care fiecare trebuie să şi-l dea lui însuşi.")

Principala trăsătură distinctivă a liberalismului contemporan este opoziţia sa fermă, mai hotărîtă decît a oricărui alt curent politic, faţă de statul 'asistenţial', adică faţă de statul dedicat aplicării sistematice a unor politici ample de protecţie şi asistenţă socială. O atare atitudine nu este surprinzătoare: plecînd de la idealul guvernării minimale, ca şi de la premisa caracterului utopic al ideii că statul ar putea şi ar trebui să asigure fericirea cetăţenilor săi, liberalismul ajunge în mod firesc la concluzii negative cu privire la aceste politici – asistenţa şi protecţia socială nu constituie – în această perspectivă – probe ale eficacităţii şi succesului guvernării, ci indicii ale unei devieri de la normalitatea iniţiativei publice, deviere menită să conducă la faliment economic şi politic.

Primul argument liberal împotriva sprijinirii sistematice a celor dezavantajaţi de către stat a fost unul de natură politică. împotriva pledoariei socialiste pentru instituţionalizarea ajutorului public, liberalii clasici au semnalat că statul nu trebuie să se erijeze în părinte ocrotitor al individului, deoarece această manifestare de paternalism îl pune pe acesta din urmă în postura nefericită şi nedemnă de subordonat infantil. Conform mentalităţii secrete a politicienilor de stînga, "statul nu trebuie să fie

doar dirijorul societăţii, ci şi stăpînul fiecărui om", mai mult chiar, "stăpînul, preceptorul şi pedagogul fiecăruia": "de teamă ca nu cumva individul să greşească, statul trebuie să se aşeze în preajma lui, deasupra sa, în jurul său pentru a-l îndruma, pentru a-i fi garant, pentru a-l struni şi a-i limita mişcările" (A. de Tocqueville).

Consecinţa, afirmă liberalii, este "confiscarea, într-o măsură sau alta, a libertăţii umane". Instituirea unui regim politic în care cetăţenii sînt ajutaţi, îndrumaţi, deci tutelaţi, de stat ar însemna – sugera de

Tocqueville – revenirea la mentalităţile tradiţionalismului politic din epoca monarhiilor absolute, care considera "că doar statul e înţelept, şi că supuşii săi sînt nişte fiinţe infirme". Socialismul care pleda pentru 'ocrotirea' individului de către stat promova astfel o nouă formă de servitute, de subordonare a oamenilor faţă de autorităţi. împotriva acestei tendinţe politice, liberalismul susţine că cetăţenii trebuie trataţi drept ceea ce sunt de fapt, adică fiinţe mature, apte să-şi poarte singure de grijă. Binele fiecăruia trebuie să fie asigurat prin efortul şi prevederea fiecăruia, nu prin efortul şi prevederea instituţiilor statale, deci "nu aşezînd prevederea şi înţelepciunea statului în locul prevederii şi înţelepciunii individuale"(idem). Cu alte cuvinte, contra dictonului socialist 'statul trebuie să-l ajute pe cetăţean', liberalii propun dictonul *'ajulă-te singur',* completat uneori pînă la forma bine cunoscută 'ajută-te singur şi Dumnezeu te va ajuta'.

în spatele acestui principiu al *ajutorului pe care fiecare trebuie sâ şi-l dea lui însuşi* se află convingerea că statul nu are nici resursele, nici posibilitatea practică de a asista şi a sprijini pe toţi cetăţenii, că el nu poate deci îndeplini sarcina de a eradica sărăcia, marginalizarea, eşecul social, suferinţele celor dezavantajaţi; convingere al cărei corolar este că numai prin efortul propriu individul poate să-şi îmbunătăţească situaţia economică sau socială. Ajutorul pur

filantropic oferit celor într- adevăr neputincioşi de către diverse instituţii (ale bisericii sau chiar ale statului) nu este respins în principiu; dar acest tip de intervenţie publică este admis doar cu caracter de 'ajutor excepţional' adresat celor 'invalizi', nu ca tip de activitate social-politică sistematică adresată cetăţenilor normali, capabili de iniţiativă şi efort.

Ideea că statul ar putea furniza mai mult decît acest ajutor *ocazional,* destinat cazurilor de excepţie, se bazează – cred liberalii – pe un set de premise false asociate unui optimism exagerat: premisele care afirmă că "orice suferinţă trebuie să fie preîntîmpinată", că "orice rău poate fi uşurat", şi că "statul trebuie să vindece relele de orice fel" (Herbert Spencer). Pentru a indica lipsa de realism a acestor premise, liberali ca Spencer merg uneori pînă la invocarea fatalistă a defectelor inerente naturii umane, defecte 'originare' ce (se sugerează) ar exclude eradicarea răului din societate: căci "adevărul e că, avînd în vedere defectele existente ale firii omeneşti, multe rele pot fi numai schimbate
dintr-un loc pentru a se forma într-un alt loc sau sub o altă formă – adesea crescînd prin schimbarea adusă".

Dar argumentarea nu se încheie prin acest apel implicit la resemnare. Plecînd de la constatarea unei anumite fatalităţi a răului, liberalismul construieşte şi un argument moral împotriva 'statului asistenţial'. Argumentul are două componente. Prima este ideea, ce se revendică de la un realism lucid, că existenţa răului – a mizeriei, suferinţei, marginalizării – este, nu totdeauna sau complet, dar adesea şi în mare măsură, *normală,* deoarece ea este rezultatul firesc al unor tare individuale ca lenea, inerţia, necinstea, incapacitatea, imoralitatea, viciul etc. care i-au împins pe oameni în situaţia proastă în care se află. "Nu e vădit că trebuie să existe în mijlocul nostru o mare proporţie de mizerie care e rezultatul normal al ticăloşiei, şi că mizeria nu se poate disocia de ticăloşie?" (Spencer). De aici decurge o primă concluzie: instituţiile publice nu au nici o obligaţie de a-i ajuta pe mulţi dintre marginalizaţi, pentru simplul motiv

că aceştia nu fac decît să suporte consecinţele propriilor greşeli, defecte, vinovăţii. Statul nu poate, dar nici nu trebuie, să fie un 'ocrotitor general'. De ce ar fi societatea obligată să organizeze şi să finanţeze ajutorarea celor care, prin propria vină sau greşeală, au ajuns în situaţii dificile? Retorica "protecţiei sociale", a "drepturilor inalienabile" ale omului la asistenţă, muncă sau nivel de trai decent omite, de regulă, să răspundă acestei întrebări importante pe care liberalismul are meritul de a fi pus-o frontal.

Cea de-a doua componentă a argumentului moral, poate mai interesantă decît prima, vizează resursele necesare protecţiei sau asistenţei sociale, mijloacele din care trebuie să se alimenteze ajutorul public cerut de adepţii statului-ocrotitor general. Evident, resursele şi mijloacele necesare ajutorării unora nu pot proveni, de regulă, decît din rezultatele muncii depuse de ceilalţi membri ai comunităţii; dar, argumentează criticii statului asistenţial, mulţi dintre cei care, prin munca lor, furnizează aceste resurse şi mijloace se află ei înşişi într-o situaţie care, dacă nu este mizeră şi marginală, este totuşi precară, astfel că ar avea chiar ei nevoie de un oarecare ajutor social. Este oare drept şi moral ca acest ajutor să le fie refuzat pe motivul că nu se află în stare de mizerie, pentru ca el să fie acordat altora ce sînt responsabili de starea în care se află?

> "cei care sunt forţaţi să facă atît de mult pentru cei lipsiţi, au adesea ei înşişi o nevoie tot atît de mare, dacă nu şi mai mare, să fie ei înşişi ajutaţi. Săracii merituoşi se află printre cei care sunt puşi la contribaţie pentru a întreţine pe socoteala lor pe săracii ticăloşi /.../ protecţia săracilor vicioşi implică o agresiune asupra săracilor virtuoşi /.../ nu-i oare crud să măreşti suferinţele celor mai buni pentru a micşora suferinţele celor mai răi dintre oameni?"[35].

în sfîrşit, un ultim argument de ordin moral-comportamental este acela că existenţa unui sistem amplu de protecţie şi asistenţă socială creează o *cultură a dependenţei,* în virtutea căreia mulţi oameni se obişnuiesc să supravieţuiască într-o stare de dependenţă (faţă de comunitate şi spiritul de solidaritate al acesteia), sau chiar se complac în situaţia de paraziţi ai sistemului de sprijin social. Subzistenţa bazată pe ajutorul oferit (cu generozitate) de către societate începe să fie percepută – la nivelul anumitor grupuri sociale – drept ceva normal, renunţîndu-se la orice efort de ieşire din starea de dependenţă faţă de sistemul de sprijin; numeroşi indivizi preferă să vegeteze în postura de *victime* ale sărăciei şi marginalizării, care deci 'trebuie sprijinite de stat', decît să înfrunte dificultăţile legate de încercarea individuală de reintegrare socială. în anumite straturi sociale, se creează tradiţii de dependenţă, familii întregi obişnuindu-se, de-a lungul a mai multe generaţii chiar, să beneficieze de această condiţie de victimă, să trăiască pe baza exploatării sistematice a tuturor posibilităţilor oferite de sistemul de asistenţă socială. Cercetări sociologice desfăşurate în secolul nostru au confirmat existenţa unor asemenea fenomene, indicînd implicit faptul că principii liberale ca 'ajută-te singur şi Dumnezeu te va ajuta' sau 'fiecare pentru sine şi Dumnezeu pentru toţi', departe de a fi simple mostre de cinism, conţin şi un apel 'sănătos' la efortul individual curajos, la depăşirea condiţiei de 'victimă' şi a culturii dependenţei. Pe de altă parte, nici liberalii radicali nu au mers pînă la extrema de a nega utilitatea oricărui tip de ajutor social. Chiar autori ce nu

[35] *Spencer, op. cit., p. 90-92.*

pornesc de loc de la premise sentimentale, cum este Hayek, admit că este totuşi necesară "o protecţie faţă de lipsurile grave" care să asigure un minim de securitate individuală, în absenţa căreia oamenii nu ar mai fi dispuşi să accepte riscurile economiei libere de piaţă, cu toate fluctuaţiile şi disparităţile ei: "Un anumit grad de securitate este esenţial pentru a putea menţine libertatea, deoarece majoritatea oamenilor sînt dispuşi să suporte riscul presupus de libertate numai atîta timp cît acest risc nu este prea mare". Se recunoaşte, de asemenea, că pentru atingerea idealului liberal al egalităţii şanselor tuturor participanţilor la 'competiţia' economică şi politică anumite categorii de persoane defavorizate trebuie ajutate financiar şi instituţional (spre exemplu, pentru a-şi putea face studiile necesare, în condiţiile în care un anumit nivel de educaţie reprezintă o componentă importantă a egalităţii şanselor). Dar, admiţînd aceste realităţi, liberalii insistă că sistemul de protecţie socială nu trebuie să se dezvolte şi să se amplifice în aşa fel încît să altereze funcţionarea competiţiei economice şi dezvoltarea spontană bazată pe forţele pieţei,' cum se întîmpla în economiile socialiste. Temeiul acestui avertisment este legat de o altă obiecţie adusă de liberali ajutorului social.

Liberalismul aduce împotriva idealului asistenţei sociale şi un argument economic. Acesta constă, în fond, în ideea că un sistem complex şi amplu de protecţie şi ajutor social duce nu numai la o imensă risipă de resurse economice (în primul rînd financiare), risipă care poate ajunge lesne la un nivel insuportabil pentru societatea respectivă, dar şi la o denaturare a mecanismelor economice normale şi eficiente. Existenţa unui complex de subvenţii, ajutoare materiale, scutiri, indemnizaţii, facilităţi şi credite excepţionale (stabilite pe criterii neeconomice) etc. alterează barometrul economic (preţurile), falsifică informaţia vitală oferită de acesta, modifică raporturile economice vitale şi dereglează sistemul economic în ansamblu. Şi în acest caz, experienţa

acumulată în secolul nostru a adus numeroase confirmări avertismentelor formulate de gîndirea liberală. Dacă aceste dovezi empirice nu au demonstrat valabilitatea concluziilor celor mai radicale – bunăoară a celor libertariene, care resping orice tip de asistenţă publică organizată şi impusă de stat – ele au reuşit totuşi să dovedească faptul că problema ridicată de liberalism este una reală şi dificilă, iar contribuţia adusă de această doctrină la înţelegerea raporturilor dintre competiţia individuală liberă şi ajutorul social planificat este una extrem de valoroasă. întrebarea: 'pînă unde poate merge asistenţa şi protecţia socială fără a denatura procesul economic
firesc?' rămîne însă deschisă; nici liberalismul, care apără dezvoltarea economică spontană în dauna generozităţii şi a solidarităţii sociale, nici adepţii acestora din urmă, care, în mod inevitabil, pledează pentru un tip de intervenţie statală sistematică, cu scop protectiv, ce diminuează elementul spontan din funcţionarea mecanismelor economice, nu au formulat un răspuns decisiv, apt să pună capăt controverselor. Problema care rezultă din absenţa unui atare răspuns se profilează ca una din cele mai grave probleme cu care se confruntă societatea contemporană, inclusiv lumea industrială dezvoltată; s-ar putea spune că în ultimele două decenii eşecul 'statului bunăstării generale' a conturat constatarea că nici bogăţii nu par să fie destul de bogaţi pentru a putea ajuta în măsură suficientă proprii lor săraci.

TOLERANŢA

> "diversitatea nu este ceva râu, ci este un bine."
>
> J.S. MILL

Contribuţia adusă de liberalism la instituirea toleranţei intelectuale, religioase, morale şi politice în lumea modernă este atît de mare, încît termenul 'liberal' a devenit aproape sinonim cu 'tolerant'. Nici o mişcare politică nu a făcut pentru atingerea idealului toleranţei mai mult decît liberalismul; printre liberali vom găsi pe cei mai importanţi teoreticieni ai toleranţei (începînd cu Locke); politicienii liberali au constituit cea mai masivă mişcare organizată de promovare a toleranţei în viaţa politică; iar regimurile liberale – mai ales în Marea Britanie, unele ţări nordice sau protestante şi SUA – au reprezentat cel mai important adăpost pentru cei ameninţaţi de intoleranţă, precum şi cea mai puternică forţă politico-militară de combatere a acesteia. Principiile toleranţei – "singurul adevăr absolut este că nimeni nu deţine adevărul absolut" sau "we agree to disagree" (cădem de acord să putem fi în dezacord), ori spiritul lui "trăieşte şi lasă şi pe ceilalţi să trăiască" – apar omului modern ca dictoane liberale (chiar dacă nu provin, *stricto sensu,* de la teoreticieni liberali).

Toleranţa modernă îşi bazează multe dintre justificările sale spirituale pe idei ce constituie fundamente ale liberalismului. Toleranţa religioasă, spre exemplu, se susţine în mare măsură prin ideea liberală despre stat şi despre distincţia dintre public şi privat. Locke argumentează în favoarea ei spunînd, în primul rînd, că religia ţine de viaţa *interioară* (imposibil de supus constrîngerii) a omului, în timp

ce statul vizează exclusiv reglementarea vieţii *exterioare* (publice), domeniu în care el îşi poate exercita constrîngerile – de unde concluzia că instituţiile statale nu au drept de interferenţă în chestiunile religioase ale individului. în general, cum liberalii atribuie statului prerogative doar în sfera publică (‘exterioară’), ei deduc de aici suveranitatea individului în chestiuni de *convingere* (religioasă sau morală)

interioară (personală) şi interdicţia oricărei intervenţii a autorităţii în această sferă.

în al doilea rînd, statul fiind un instrument destinat rezolvării unor probleme pămînteşti – avînd o menire *profană* – el nu trebuie să limiteze libertatea religioasă, adică să afecteze în vreun fel chestiunile omeneşti ţinînd de sfera *sacrului.* în sfîrşit, statul avînd datoria de a interveni doar acolo unde se profilează un pericol pentru indivizi, el nu trebuie cîtuşi de puţin să se amestece în chestiuni de opinie, convingere sau viaţă spirituală, care – fiind de ordinul interiorităţii – nu pot constitui pericole la adresa altor oameni, ci cel mult pentru cel care le aplică: “Faptele, de orice fel, care, fără nici o îndreptăţire, aduc prejudicii altora, pot fi – şi în cele mai importante cazuri acest lucru este absolut necesar – ţinute sub control prin dezaprobare, iar la nevoie chiar prin intervenţia activă a oamenilor. Libertăţii individului trebuie să i se pună aici o limită; el nu trebuie lăsat să pricinuiască rău celorlalţi. Dar dacă el *I...I* nu face decît să acţioneze conform propriilor înclinaţii şi păreri în chestiunile care îl privesc doar pe el /.../ trebuie să se permită individului să-şi transpună nestingherit opiniile în practică pe propriul sau risc” (Mill).

Unul dintre principiile liberale pe care se fundamentează strategia toleranţei este principiul *failibilităţii* umane. Inspirîndu-se iniţial din scepticismul empirismului filozofic, apoi dintr-un simplu şi comun simţ al realităţii, liberalismul a pus la baza atitudinii sale ideea că nimeni nu are vreodată la dispoziţie Adevărul definitiv şi incontestabil: chiar opiniile

‘incontestabile’ au punctele lor vulnerabile, în timp ce opiniile ‘deviante’ sau ‘eretice’ pot conţine ‘sîmburele’ lor de adevăr:

> “Opinile populare asupra unor chestiuni în care nu se poate decide prin mărturia simţurilor sînt adesea corecte, dar ele nu redau decît rareori sau chiar niciodată întregul adevăr. Ele reprezintă doar o parte a adevărului; uneori o parte mai mare, alteori o parte mai mică, dar exagerată, deformată şi desprinsă de adevărurile care ar trebui să însoţească şi să limiteze aceste opinii. Pe de altă parte, opiniile eretice fac parte în genere din acele adevăruri suprimate şi neglijate care rup lanţurile ce le încătuşau şi, fie caută reconcilierea cu adevărul cuprins în opinia comună, fie îl înfruntă ca pe un adversar, pretinzînd cu acelaşi exclusivism că deţin întregul adevăr. Cazul din urmă a fost pînă acum cel mai frecvent căci, în sfera spiritului uman, unilateralitatea a

constituit totdeauna regula, în timp ce multilateralitatea doar excepţia. Ca atare, chiar atunci cînd are loc o revoluţie în opinii, în timp ce o parte a adevărului iese la lumină, o alta cade de obicei în penumbră. Chiar progresul, care ar trebui să adauge noi fragmente de adevăr, de cele mai multe ori doar înlocuieşte un adevăr parţial şi incomplet cu altul, îmbunătăţirea constînd în principal în aceea că noul fragment de adevăr este mai necesar, mai bine adaptat nevoilor vremii, decît cel pe care îl înlocuieşte. Dat fiind acest caracter parţial al opiniilor dominante, chiar atunci cînd are un fundament corect, orice opinie care întrupează măcar ceva din acea parte a adevărului pe care opinia comună o omite trebuie considerată preţioasă; indiferent cîte erori şi confuzii s-ar împleti cu adevărul ei”[36].

Cu alte cuvinte, adevărul nu este niciodată pur şi simplu (doar) adevăr, adică un Bine, după cum nici falsul nu este niciodată pur şi simplu (doar) fals, adică ceva Rău; combătînd caracterul absolut (şi simplist) al distincţiei adevăr-fals, precum şi (mai ales) maniheismul implicat în ea, liberalismul aduce una dintre cele mai importante şi mai fertile contribuţii la constituirea modernităţii şi a toleranţei moderne. Nerecunoscînd nimic drept adevăr unic, pur, integral, liberalii resping monologul, adică pretenţia unei singure voci de a se constitui în Voce a Adevărului indiscutabil; se deschide astfel calea dialogului, un dialog bazat pe principiul că, atîta vreme cît nici un adevăr nu este întru totul adevărat şi nici o eroare nu este integral eroare, *orice se poate discuta.* Acest principiu este în fond suportul toleranţei intelectuale, al respectului pentru diversitatea de opinii: orice se poate discuta, deci asupra oricărui subiect pot exista diverse puncte de vedere, deci varietatea de păreri nu este decît o dimensiune normală a conversaţiei eterne a umanităţii. Adevărul este totdeauna parţial, eroarea nu este niciodată completă: drept urmare, o perspectivă globală corectă va avea în mod inevitabil caracterul unui mozaic (de adevăruri parţiale reunite); diversitatea opiniilor şi a ideilor,

[36] *Mill, op. cit., p. 62.*

departe de a reprezenta un haos deconcertant, trebuie văzută ca sursă fertilă a tuturor elementelor necesare constituirii acestui *mozaic al adevărului.*

Liberalismul combate *monotonia univocităţii* nu numai în sfera ideilor, ci şi în sfera credinţelor, a valorilor, a modurilor de viaţă.

Pledoaria pentru diversitatea stilurilor de viaţă, pentru experimente existenţiale chiar reprezintă una dintre cele mai curajoase, dar şi dintre cele mai necesare luări de poziţie proprii epocii moderne. Este plauzibilă presupunerea că oamenii s-ar putea mai uşor adapta unei societăţi în care domneşte un unic Adevăr canonic, decît uneia în care a fost impus un unic stil de viaţă obligatoriu pentru toţi indivizii. Pe de altă parte, chiar dacă cele două tipuri de diversitate (a opiniilor şi a modurilor de viaţă) sînt inseparabile, experimentarea diversităţii practice rămîne la fel de necesară ca şi cea a diversităţii teoretice:

> "Că oamenii nu sunt infailibili, că adevărurile lor sunt, în cea mai mare parte, doar jumătăţi de adevăr, că unitatea de opinii nu este de dorit – în afara cazului în care rezultă din cea mai neîngrădită şi mai deplină comparare a opiniilor opuse – , iar diversitatea nu este ceva rău ci este un bine, pînă cînd oamenii vor fi capabili, într-o măsură mai mare decît sunt azi, să recunoască toate laturile adevărului, toate acestea sunt principii aplicabile în aceeaşi măsură felului în care acţionează oamenii, ca şi opiniilor lor. După cum este util să existe opinii diferite cîtă vreme oamenii sunt imperfecţi, este necesar să existe şi experienţe diferite privitoare la modul de a trăi; să se lase libertate deplină de manifestare diferitelor caractere omeneşti, cîtă vreme aceasta nu prejudiciază pe alţii; iar virtuţile diferitelor moduri de a trăi trebuie dovedite practic ori de cîte ori cineva găseşte potrivit să le încerce"[37].

în încercarea de a susţine teoretic principiul *diversităţii necesare,* deci al toleranţei, unii gînditori liberali au avansat în mod semnificativ spre argumente filozofice de largă

[37] *Mill, op. cit., p. 74.*

respiraţie metafizică, care depăşesc cadrul relativ îngust al liberalismului doctrinar. Interesul maxim pentru individual şi chiar tendinţa de a vedea în individual o valoare în sine i-a condus pe aceştia la recunoaşterea individualităţii (nu doar a oamenilor, ci şi a) contextelor existenţei acestora; astfel, liberalismul, care în genere nu se concentrează asupra factorilor contextuali, a ajuns în unele cazuri şi la evidenţierea importanţei acestor factori, aşa cum arată, bunăoară, următorul argument al lui Mill:

> "Dacă un om posedă, într-o proporţie cît de cît acceptabilă, experienţă şi bun simţ, atunci felul său propriu de a-şi aranja existenţa este cel mai bun, nu pentru că ar fi *în sine* cel mai bun, ci pentru că este *al său,*

[37] *Mill, op. cit., p. 74.*

propriu. Fiinţele omeneşti nu sînt ca oile; şi nici măcar oile nu se aseamănă pînă acolo încît să nu poată fi deosebite una de alta. O haină sau o pereche de ghete nu i se vor potrivi unui om decît dacă sunt făcute pe măsura sa sau dacă are la dispoziţie un depozit întreg din care să aleagă; este oare mai uşor de găsit modul de viaţă potrivit decît haina potrivită ori sunt fiinţele omeneşti mai asemănătoare în întreaga lor conformaţie fizică şi spirituală decît în forma piciorului? Fie şi numai faptul că oamenii au gusturi diferite şi ar fi un motiv suficient pentru a nu mai încerca să-i modelezi după unul şi acelaşi tipar. Dar oameni diferiţi au nevoie şi de condiţii diferite pentru dezvoltarea lor spirituală; şi ei nu se pot bucura de o existenţă sănătoasă în acelaşi climat şi în aceeaşi atmosferă morală, tot aşa cum plante de specii diferite nu pot creşte în acelaşi climat şi în aceeaşi atmosferă fizică. Lucruri care ajută un om să-şi cultive calităţile superioare sunt piedici pentru altui. Acelaşi fel de a trăi reprezintă un stimulent sănătos pentru unul, menţinînd în cea mai bună formă toate facultăţile sale de acţiune şi capacitatea de a se bucura de viaţă, în timp ce pentru altul reprezintă o povară de nesuportat ce înăbuşă sau distruge întreaga sa viaţă lăuntrică. Deosebirile dintre fiinţele omeneşti, în ce priveşte lucrurile care le fac plăcere, sensibilităţile faţă de durere şi acţiunea exercitată asupra lor de diverşii factori fizici sau morali sînt de aşa natură încît, dacă nu există şi o diversitate corespunzătoare în felurile lor de a trăi, ele nici nu obţin partea de fericire la care au dreptul şi nici nu se dezvoltă în aşa măsură încît să atingă statura spirituală, morală şi estetică pe care firea lor este capabilă să o atingă. De ce atunci toleranţa să se aplice, în ce priveşte sentimentul public, numai gusturilor şi modurilor de trai care smulg consimţămîntul prin multitudinea aderenţilor lor?” .

Prin penetraţia gîndirii liberale, argumente de acest tip au devenit articulaţii centrale ale felului modern de a vedea viaţa oamenilor şi elemente sigure de sprijin pentru toleranţa de care contemporaneitatea nu pare să se mai poată dispensa. Cu toate acestea, şi mai ales în ciuda faptului că

[38] *Mill, op. cit., p. 88.*

meritul liberalismului în cultivarea spiritului de toleranţa nu poate fi contestat de nimeni, cîtă vreme rămînem în spaţiul onestităţii intelectuale şi al bunei-credinţe, nu lipsesc nici criticile argumentate la adresa acestei dimensiuni a mişcării liberale. Criticii liberalismului – autori cum sînt americanii Allan Bloom sau Robert Nisbet, spre exemplu – semnalează faptul că toleranţa tipic liberală se bazează
adesea pe un relativism ce degradează totul, anulînd valoarea lucrurilor şi diferenţele de semnificaţie dintre ele: absolutizarea toleranţei duce la sentimentul că 'merge orice', că (de vreme ce oricine are dreptul la opţiune personală, şi orice opţiune personală trebuie respectată) nici o opinie sau preferinţă nu este superioară alteia, deci 'poţi alege orice'. Or, dacă poţi alege orice, rezultatul este că nimic nu mai apare ca fiind demn de a fi ales (Bloom). în acelaşi timp, toleranţa necenzurată conduce la *permisivitate,* adică la o tendinţa facilă de a admite orice şi de a nu mai repudia nimic. Aici, spiritul de toleranţă (în aparenţă benefic) degenerează în indiferenţă, nepăsare, labilitate excesivă. Dreptul la dezacord devine drept la licenţă, libertatea se reduce la haos şi anomie. Dacă aceste obiecţii sunt întemeiate – şi ele par astfel, în multe cazuri – rezultă că liberalismul a accentuat unilateral asupra unei singure feţe a medaliei (toleranţa), minimalizînd sau neglijînd reversul acesteia (nevoia de normă, constrîngere, nomic); poate că tocmai acestei canalizări unilaterale a energiilor i se datorează succesul ofensivei sale în favoarea toleranţei.

Capitolul 2

FUNDAMENTELE DOCTRINEI LIBERALE: ABSTRACŢII, INVENŢII FONDATOARE, REDUCŢII OPORTUNE

Ideile cu adevărat importante sînt totdeauna răspunsuri la anumite probleme. Nici liberalismul nu este un fruct al gîndirii pure; aşa cum s-a remarcat în repetate rînduri, fiecare etapă a evoluţiei sale se raportează la o anumită situaţie istorică din lumea occidentală, sau chiar, cum sugerează autorul britanic John Gray, la o criză social- politică cu care s-a confruntat modernitatea. S-ar putea spune că fiecare mare capitol al liberalismului este un răspuns la o mare criză a lumii modeme sau o reacţie faţă de presiunile şi problemele unui moment istoric. Deşi există mai multe etape şi metamorfoze ale gîndirii liberale, precum şi numeroase curente componente legate de fenomene sociale particulare din anumite ţări, s-ar putea distinge, în mare, trei crize principale care şi-au pus amprenta pe dezvoltarea liberalismului: criza generată de absolutismul monarhic (în secolul XVII-XVIII), cea declanşată de manifestarea radicalismul de stînga (secolul XIX) şi cea care a rezultat din apariţia 'modelului' social şi statal comunist (în secolul XX). în conceperea răspunsurilor sale la aceste crize, doctrina liberală recurge la anumite abstracţii şi reducţii oportune, propunînd totodată unele invenţii cu valoare fundaţională: pe aceste constructe abstracte, mai mult sau mai puţin discutabile, se fondează liberalismul şi aici identifică critica punctele vulnerabile ale doctrinei şi practicii sale politice.

Liberalismul clasic occidental s-a născut ca reacţie amplă şi sistematică împotriva unui tradiţionalism politic ce încerca să perpetueze în epoca modernă formele medievale de organizare şi conducere a vieţii sociale, justificînd puterea politică, religioasă şi

intelectuală absolută. La origine, liberalismul este o concepţie impulsionată şi modelată de ţelul respingerii absolutismului monarhic şi a subordonării necondiţionate a oamenilor faţă de Autoritatea politică şi spirituală apărată de tradiţie.

Tradiţionalismul fundamenta viaţa politică pe viziunea religioasă asupra lumii, încercînd chiar să deducă principiile de organizare a societăţii din cuvintele Sfintei Scripturi. Originea societăţii era legată de porunca divină privind "iubirea aproapelui": oamenii trebuie să trăiască împreună pentru că Dumnezeu le-a poruncit să se iubească şi să se ajute între ei. Dar Dumnezeu nu a stabilit doar principiul vieţii comunitare, ci şi principalele sale structuri, ierarhii, norme de organizare sau conduită. Prima structură comunitară este familia, care întrupează în modul cel mai evident ideea iubirii şi a ajutorului reciproc, dar care ilustrează şi cerinţele supunerii celui mai slab faţă de cel puternic: soţii au datoria de a se iubi şi ajuta permanent, ceea ce nu exclude însă existenţa unei ierarhii 'fireşti' conform căreia soţia trebuie să se supună soţului ei. Aceeaşi dualitate este ilustrată şi în cazul' structurii sociale ierarhice: membrii comunităţii trebuie să se iubească şi să se poarte creştineşte între ei, dar totodată ei trebuie să respecte ierarhia firească – regele trebuie să asculte porunca divină, nobilimea trebuie să se subordoneze regelui (reprezentantul lui Dumnezeu pe pămînt), vasalii trebuie să se supună suzeranului lor, şerbii nobilului pe pămînturile căruia trăiesc, credincioşii duhovnicilor, copiii părinţilor etc. Fiecare muritor are superiorul său firesc, dintotdeauna aşezat de divinitate pe o treaptă superioară şi înzestrat cu dreptul de a conduce pe alţii: regele are Dreptul Divin de a conduce întreaga ţară, nobilii de a dicta pe pămînturile lor, preotul de a-şi păstori enoriaşii, părinţii de a-şi călăuzi copiii.

Oamenii sînt, desigur, egali în faţa lui Dumnezeu, dar în ceea ce priveşte viaţa pămîntească, nu poate fi vorba de egalitate: inegalitatea, superioritatea sau privilegiile unora, sărăcia sau subordonarea altora sînt consecinţe normale, de

nemodificat, ale unei înţelepte hotărîri divine care are în vedere şi o restabilire a cuvenitului echilibru în viaţa de apoi. Ordinea şi ierarhia comunitară, rolurile pe care trebuie să le joace fieţare muritor, funcţie de rangul său social, regulile morale, juridice pe care trebuie să le respecte oricine sînt stabilite o dată pentru
totdeauna de către însuşi Dumnezeu iar oamenii nu au latitudinea să aducă vreo atingere acestei înţelepte aşezări eterne a lucrurilor pămînteşti. Ordinea politică, socială, juridică şi morală, ierarhiile, privilegiile sînt inviolabile.

Societatea, în viziunea tradiţionalistă, se bazează pe principiul Supunerii; ea este o societate a Datoriei. Omul nu se naşte liber; el se naşte ca supus şi rămîne, prin însăşi firea lucrurilor, un multiplu supus. Starea sa 'naturală' este aceea de supus. Copilul datorează supunere părinţilor săi, membrii familiei sînt supuşi autorităţii paterne, femeia e supusa bărbatului, cei aflaţi pe trepte sociale inferioare sînt subordonaţi oamenilor de rang superior şi bineînţeles, orice om se supune autorităţii monarhice într-un regat creştin în care toţi muritorii ascultă porunca divinităţii. Din aceaste multiple legături de subordonare decurg nenumărate datorii: viaţa fiecărui individ este definită şi circumscrisă de datorii sociale, juridice, morale, religioase. Cum observă istoricii ideilor, chiar şi regele avea datoriile sale, fiind însă răspunzător doar faţă de Dumnezeu, nu şi faţă de supuşii săi (Paul Hazard). Drepturile apar de obicei doar ca drepturi ale superiorului faţă de inferior – ale regelui faţă de nobilime şi ceilalţi supuşi, ale nobililor faţă de şerbi etc; drepturile oamenilor situaţi pe trepte inferioare ale ierarhiei – ţărani liberi, orăşeni liberi – sînt strict limitate, decurgînd exclusiv din concesiile şi aprobarea explicită a superiorilor 'fireşti'. Coeziunea şi ordinea socială, desfăşurarea normală a vieţii comunitare se bazează pe un sistem complicat de îndatoriri şi, ca atare, accentul cade totdeauna pe datorie, nu pe drepturi. Cultura politică şi morală anterioară liberalismului este o cultură a Datoriei.

Un efect important al existenţei unei ţesături de legături de subordonare este puternica integrare socială; omul nu apare ca individ autonom, ci mai curînd, în virtutea multiplelor sale localizări ierarhice, ca membru individual al unei comunităţi (domeniul feudal, comunitatea rurală sau urbană, parohia etc). El se definea nu^atît prin sine însuşi, prin caracteristici personale, ci prin aceea că 'umplea' un loc gol, dinainte pregătit, într-o anume structură ierarhică (Morse Peckham). Ca atare, individul nu este şi nu poate fi judecătorul autonom al faptelor sau evenimentelor politice şi morale, nici al punctelor de ordin intelectual ori religios aflate în dispută; în toate
chestiunile litigioase, dreptul de a judeca şi de a decide aparţine comunităţii, exercitarea lui fiind rezervată celui ce joacă rolul de 'cap' al acesteia: capului familiei, păstorului sufletesc care este şi capul parohiei, capetelor nobile şi capetelor încoronate (regele este capul nobilimii, dar şi al marii familii care este populaţia ţării respective, iar în unele state europene şi capul bisericii). Sentinţa acestora decide Binele şi Răul, Adevărul şi Falsul în toate chestiunile particulare, presupus fiind că ele decid totdeauna în conformitate cu poruncile divine, Cuvîntul Domnului sau litera Evangheliei. Autoritatea care judecă în numele comunităţii şi al lui Dumnezeu este absolută (persoana regelui e sacră, la fel ca drepturile sale): indivizii, ca membri ai comunităţii, nu au latitudinea de a controla, contesta sau amenda sentinţele sale, căci ele reprezintă nu doar voinţa subiectivă a monarhului, ci însăşi autoritatea statală (monarhul proclamă "statul sînt eu"). Nu se pune problema ca minoritatea să se supună majorităţii; dimpotrivă, majoritatea se supune unei minorităţi alese, formate din capii comunităţilor şi din cei aflaţi pe treptele superioare ale ierarhiei sociale. Este permis şi respectiv interzis nu numai ceea ce legea enunţă ca atare, ci tot ceea ce Autoritatea decide că ar fi astfel. Iar Autoritatea este inviolabilă. în mod special, Autoritatea regală este (cu unele excepţii) sacră,

bazîndu-se pe Dreptul Divin al regilor. Tendinţa regalităţii este de a concentra toate puterile în mîinile sale, de a nu recunoaşte nici o limită a forţei sale de decizie şi acţiune; regele nu are datorii decît faţă de Dumnezeu – pe pămînt, şi faţă de supuşi, el are numai drepturi: puterea sa este sau tinde să fie absolută. Dacă există adunări ale reprezentanţilor poporului – aşa cum erau Stările Generale din Franţa – ele sînt subordonate monarhiei: regele le poate convoca sau nu, le poate dizolva etc. Ca urmare, adunările alcătuite din reprezentanţi nu pot afirma suveranitatea poporului. Suveranitatea aparţine exclusiv monarhului; poporul, ca sumă de oameni obişnuiţi, de supuşi, nu posedă suveranitate – condiţia naturală a acestuia, ca şi a celor ce îl compun, este aceea de supus. Adepţii tradiţionalismului justifică subordonarea poporului faţă de monarh pe baza unei analogii: aşa cum fiul este supusul firesc al tatălui său, individul este supusul firesc al regelui – autoritatea regală nu este decît continuarea normală a autorităţii paterne. Această continuitate a autorităţii – şi totodată a
subordonării indivizilor – putea fi foarte plauzibilă într-o societate în care domina ideea creştină că toţi oamenii sînt copiii lui Adam şi că Dumnezeu a rezervat regilor dreptul de a exercita autoritatea pe care Adam o avusese asupra urmaşilor săi. Puterea absolută a lui Dumnezeu-Tatăl asupra oamenilor, puterea absolută a oricărui tată asupra copiilor săi minori păreau a dovedi caracterul firesc al Autorităţii absolute, deci şi caracterul normal al absolutismului monarhic: ca orice tată, regele are şi trebuie să aibă putere discreţionară asupra supuşilor săi. în viziunea tradiţionalistă, care suprapune planul divin cu planul pămîntesc, puterea paternă cu cea politică, caracterul absolut al puterii regale apărea ca fiind ‘în firea lucrurilor” – ea decurgea în mod firesc din situaţia de minorat a oamenilor în faţa Autorităţii divine şi paterne.

"Iluminismul este ieşirea omului din starea de minorat de care el însuşi s-a făcut vinovat."
KANT

în secolul XVII, o dată cu aezvoltarea raţionalismului clasic şi mai ales a iluminismului, oamenii refuză să mai accepte situaţia de 'copii eterni' care le era rezervată în perspectiva tradiţionalistă. Ei doresc să se emancipeze din starea de permanent minorat, să se transforme din minori supuşi Autorităţii în adulţi capabili de a judeca şi de a se guverna singuri. Ei resimt ca insuportabilă situaţia în care viaţa individului este condusă în toate aspectele ei de autorităţi ce nu admit contestaţie şi deplîng subordonarea multiplă în care se află: "Acum însă aud din toate părţile 'Nu discutaţi!'. Ofiţerul spune: 'Nu discutaţi, ci exersaţi!', consilierul de finanţe: 'Nu discutaţi, ci plătiţi!", clericul: 'Nu discutaţi, ci credeţi!'."

Consemnînd critic această omniprezentă pretenţie la subordonarea absolută a individului faţă de autoritatea publică, Immanuel Kant

condamnă "neputinţa de a se servi de propriul său intelect fără a fi condus de altcineva".

În acest spirit, filozofii raţionalişti, începînd cu Descartes, impun principiul conform căruia nici o idee nu trebuie admisă în virtutea deciziilor Autorităţii publice, a Tradiţiei sau Dogmei: oamenii, care se bucură în mod egal de facultatea gîndirii raţionale, trebuie să accepte doar ideile şi principiile pe care propria lor Raţiune le recomandă drept valabile. Astfel, adevărul nu mai emană de la o Autoritate publică, impusă prin tradiţie, ci de la autoritatea raţionamentului individual, iar eul individual se defineşte prin capacitatea de judecată autonomă, prin raţiunea individuală.

Emanciparea individului de sub tutela Autorităţii absolute este susţinută şi de o nouă percepţie asupra *interesului individual,* a raportului public-privat. Conform tradiţiei,

individul se definea prin locul şi rolul deţinut în societate, prin rangul său, adică prin datoriile şi drepturile asociate acestuia, deci – în cele din urmă – prin contribuţia la funcţionarea normală a întregului social. Interesele şi preferinţele personale erau recunoscute doar ca expresii ale locului/rolului specific în comunitate; ca trăsătură pur individuală, interesul propriu apărea într-o lumină defavorabilă, fiind identificat cu simplul (şi condamnabilul) defect de caracter, cu egoismul. Dacă, în spiritul creştinismului, trebuie să-ţi iubeşti aproapele ca pe tine însuţi, nu ai dreptul să fii condus de dragostea de sine sau amor propriu; amorul propriu *(amor sui)* este o manifestare a Răului, a imperfecţiunii morale – doar iubirea de semeni şi de Dumnezeu *(amor Dei)* apăreau ca legitime.

În secolele XVI-XVII percepţia asupra interesului personal se modifică profund: urmărirea interesului personal începe să apară drept firească, naturală, dragostea de sine devine o caracteristică normală a naturii umane. înclinaţiile acaparatoare ale individului, preocuparea lui pentru binele propriu (urmărit chiar în dauna celorlalţi, căci, cum declară Hobbes, omul se comportă ca un lup faţă de alţi oameni: *homo -homini lupus)* par generale şi inevitabile; orgoliul este unul şi acelaşi la toţi oamenii, ne plîngem de orgoliul unora numai pentru că el îl afectează pe al rlostru, semnalează La Rochefoucauld în maximele sale. Mai mult, interesul propriu este înţeles nu numai ca sursă a viciilor, ci
şi a virtuţilor (lui i se datorează faptele noastre bune), ca forţă dinamizatoare a tot ceea ce facem, ca realitate copleşitoare a existenţei umane: căci "virtuţile se pierd în adîncul interesului, aşa cum fluviile se pierd în mare" (La Rochefoucauld). Prin urmare, omul tinde să se definească prin obişnuitul *amor sui,* mai curînd decît prin idealul *amor Dei.* Drept rezultat al faptului că egoismul se naturalizează, transformîndu-se dintr-un păcat într-o trăsătură definitorie a firii omeneşti, individualismul nu mai este perceput ca eşec moral, simptom al slăbiciunii şi failibilităţii, ci ca element

central al condiţiei umane, cu pericole dar mai ales cu potenţe stimulatoare pentru individ şi chiar pentru societate: urmărindu-şi interesul propriu, omul serveşte adesea întreaga comunitate, progresul şi bunăstarea ei.

În al treilea rînd, apare tendinţa de a respinge ideea inegalităţii naturale dintre indivizi: de vreme ce toţi oamenii, sînt egali în faţa lui Dumnezeu; de vreme ce aparţin aceleiaşi specii; de vreme ce ei au aceeaşi origine şi aceiaşi strămoşi, precum şi aceleaşi facultăţi, mai ales aceeaşi capacitate de a gîndi raţional, trebuie acceptat principiul că toţi oamenii sînt egali. Superioritatea firească a unor aleşi – nobilii, mai ales capul nobilimii, regele – este contestată. Oamenii s-au născut egali, iar dacă la origine nu există inegalităţi şi nu există 'superiori fireşti' care să-şi subordoneze masele populare, atunci există iniţial şi o maximă libertate: oamenii nu s-au născut doar egali, ci şi liberi. Iluminismul revendică în primul rînd existenţa libertăţii umane, care însă nu era deloc de la sine înţeleasă, cum ar fi azi pentru noi. Pentru a dovedi existenţa ei, trebuiau eliminate principiile pe care se baza tradiţionalismul. în acest scop, întemeietorii liberalismului au criticat şi respins identificarea autorităţii politice cu cea paternă. Locke subliniază direnţele nete dintre cele două tipuri de autoritate: cea paternă izvorăşte din două surse: minoratul şi deci nevoia de ocrotire a copiilor, pe de o parte, obligaţia părinţilor de a-şi asigura progenitura, pe ue alta. Nici unul din aceste elemente nu mai e prezent în cazul politicii, ca atare autoritatea politică (monarhul) nu poate avea prerogativele unui tată, iar membrii comunităţii nu pot fi în mod natural supuşii săi. Se creează astfel premisele pentru postularea libertăţii; nefiind supus monarhului, aşa cum e copilul tatălui, omul e de fapt liber în raport cu ceilalţi oameni.

PRIMA INVENŢIE FONDATOARE:

STAREA NATURALĂ

"Libertatea Naturală a Omului este aceea de a fi slobod faţă de orice Putere pământească Superioară, şi de a nu fi sub Voinţa sau Autoritatea legislativă a Omului, ci de a avea drept Regulă doar Legea Naturii."

John LOCKE

Pentru a-şi putea impune viziunea asupra existenţei umane şi a societăţii, în pofida rezistenţei acerbe opuse de tradiţionalism, primii reprezentanţi ai liberalismului au fost siliţi să inventeze o seamă de scheme şi aranjamente politice noi, care să poată justifica şi susţine perspectiva nouă pe care o propuneau. Prima dintre aceste invenţii a fost *Starea naturală.*

Gînditorii liberali voiau să impună ideea libertăţii inalienabile a omului, idee care contravenea convingerii tradiţionale privind situaţia de *multiplu supus* al acestuia. Experienţa socială directă tindea să confirme mai curînd această convingere, decît ideea liberală, deoarece ea prezenta ca fapte incontestabile nenumăratele şi permanentele datorii, 'încătuşări', raporturi de subordonare proprii indivizilor reali; cum avea să observe Rousseau, în prima frază a celebrului său *Contract social,* omul este pretutindeni 'în lanţuri'. Realitatea socială părea deci să indice condiţia firească de subordonare a individului. O atare concluzie ar fi compromis însă principiul libertăţii umane funciare, esenţial pentru liberalism. Ca atare, întemeietorii gîndirii liberale erau obligaţi să demonstreze că starea efectivă de 'supus' nu este starea *normală, naturală* proprie omului, ci doar un produs artificial al organizării sociale existente. Se deschidea astfel posibilitatea unei noi interpretări care concilia libertatea principială a indivizilor cu starea lor actuală de supuşi: omul

se naşte liber, dar

starea sa firească de libertate a fost de mult înlocuită de o stare artificială de multiplă dependenţă. în efortul de a articula această interpretare, liberalismul originar a inventat ideea de *stare naturală a omului,* presupusă a exista anterior stării sale sociale, familiare nouă.

Conform acestei idei, înainte de constituirea organizării sociale, a structurii sale ierarhice, a legislaţiei şi a statului, oamenii s-au aflat într-o stare de libertate şi egalitate: "o *Stare de perfectă Libertate* de a-şi comanda acţiunile, şi de a dispune de Posesiunile lor, şi de Persoanele lor, aşa cum socotesc ei potrivit, în limitele Legii Naturii, fără a cere permisiune, sau a depinde de Voinţa altui Om" – "O *Stare* de asemenea *de Egalitate,* în care toată Puterea şi Jurisdicţia erau reciproce, nici un om neavînd mai multă decît altul" (Locke).

în această stare iniţială, oamenii erau călăuziţi nu de legi emise de o Autoritate publică (o asemenea Autoritate nu exista încă), ci de *Legea Naturii* exprimată prin glasul Raţiunii. Legea Naturii (nescrisă, evident, sau 'scrisă' doar în sufletele oamenilor) spune că fiecare individ este destinat să urmăr^scă propria conservare, dar şi că, dată fiind egalitatea existentă, fiecare trebuie să respecte şi conservarea celorlalţi, deci să se abţină de la a dăuna, sau a încălca drepturile altora. Dacă totuşi legea naturală este încălcată, oamenii au dreptul (de asemenea natural) de a-şi apăra proprietatea, libertatea şi în general interesele, ba chiar dreptul de a-şi face singuri dreptate (întrucît nu există deocamdată nici o altă instanţă abilitată şi capabilă de a face acest lucru).

Ideea că oamenii se află iniţial într-o *stare naturală,* în care nu sînt guvernaţi decît de *legi ale naturii,* idee proprie unei perspective naturaliste ce accentuează asupra lucrurilor fireşti şi nu asupra hotărîrilor divine, joacă un rol foarte important în constituirea liberalismului, deoarece ea deschide calea către respingerea *status quo*- ului (a stării de lucruri

existente în societate) apărat de tradiţionalism. Pentru gîndirea vremii respective, cîtă vreme nu se face nici o distincţie între starea socială actuală a oamenilor şi starea lor originară, naturală, rămîne în vigoare presupunerea că ceea ce este valabil în prezent (inegalitatea politică, privilegiile politice ale aristocraţiei, subordonarea cetăţenilor obişnuiţi, absolutismul regal) este valabil şi în principiu, deci că starea de fapt este şi o stare de drept; *status quo-ul* apare nu
numai ca o situaţie care s-a întîmplat să se producă, ci ca singura situaţie posibilă, ca situaţia care, de vreme ce există şi nu este concurată de nici o alta, trebuie recunoscută ca normală şi acceptată ca fiind cea pe care Dumnezeu a voit s-o instaureze pe pămînt. Dimpotrivă, de îndată ce pe lîngă situaţia socială prezentă (de inegalitate şi dependenţă) apare şi o situaţie rivală, situaţia originară – starea naturală, de egalitate şi independenţă – se naşte posibilitatea de a distinge între starea de fapt (ceea ce este) şi starea de drept (ceea ce trebuie să fie): se poate afirma că starea socială valabilă în prezent nu este şi cea valabilă în principiu; că Dumnezeu nu a voit neapărat ca oamenii să trăiască în starea de inegalitate, subordonare, şi dependenţă – mai mult, de vreme ce iniţial i-a făcut pe oameni egali şi liberi, dîndu-le doar Legea Naturii drept călăuză – este de presupus că el a dorit ca ei să rămînă astfel. în mod paradoxal, apelul la perspectiva naturalistă nu pune liberalismul în conflict cu religia, ci, din contra, aduce sprijinul voinţei divine în ajutorul aspiraţiilor liberale. Se poate acum afirma că, întrucît i-a creat pe oameni liberi, Duninezeu nu a aprobat ca ei să fie subordonaţi unei puteri absolute – ceea ce serveşte scopului liberal de combatere a absolutismului monarhic.

A DOUA INVENŢIE FONDATOARE:
CONTRACTUL SOCIAL

"ceea ce începe şi în fapt *constituie Societatea Politică* nu este nimic altceva decît consimţămîntul unui număr oarecare de Oameni Liberi, capabili să formeze majoritatea, de a se uni şi încorpora într-o asemenea Societate."

John LOCKE

O dată admisă însă ideea că starea naturală a omului este libertatea şi că deci iniţial nu a existat nici o putere instituţională căreia indivizii să-i fie subordonaţi, se ridică în mod inevitabil întrebarea cum a luat naştere comunitatea socială organizată şi cum a apărut puterea politică ce – după cum se poate vedea pretutindeni – conduce această comunitate. Pentru a găsi răspunsul la această întrebare, întemeietorii liberalismului se puteau inspira în primul rînd din experienţa socială care le era accesibilă şi (ca filozofi empirişti, cum erau atît Thomas Hobbes cît şi John Locke, doi dintre principalii inspiratori ai liberalismului) ei se simţeau chiar obligaţi să îşi fundamenteze răspunsul pe experienţă. Or, experienţa pe care o aveau permanent sub ochi era aceea a asocierii voluntare a oamenilor; spre exemplu, cei care doreau să creeze o companie de comerţ sau navigaţie îşi bazau întreprinderea comună pe un contract iniţial, în care se stipulau interesele comune, drepturile şi îndatoririle participanţilor etc. Mai mult decît atît, era evident că celula primă a oricărei societăţi, familia, se constituia prin asocierea voluntară a bărbaţilor şi femeilor, asociere din care izvorau şi obligaţiile fundamentale ale membrilor (de a

asigura condiţiile necesare creşterii copiilor etc).

Din această perspectivă, cel mai simplu răspuns la problema originii comunităţii sociale organizate era că şi aceasta a apărut tot printr-o înţelegere sau un contract făcut între oameni, îndată ce aceştia

au înţeles avantajele care decurg dintr-o asemenea asociere voluntară. Fondatorii liberalismului au presupus deci că societatea civilă a luat naştere în virtutea unui contract prin care indivizii, pînă atunci izolaţi, siliţi să se apere şi să-şi facă dreptate singuri, au căzut de acord să cedeze comunităţii dreptul de a le apăra interesele şi de a face dreptate. Comunitatea îşi asumă acum sarcina de a apăra interesele tuturor, ceea ce se realizează pe baza instituirii unor reguli de convieţuire socială şi de pedepsire a oricăror vătămări aduse drepturilor şi intereselor oamenilor, reguli a căror elaborare şi aplicare este încredinţată anumitor membri ai societăţii; astfel, ia naştere puterea *legislativă,* care face legile (regulile) pe care urmează să se bazeze viaţa socială; puterea *executivă,* care pune în aplicare aceste legi; şi puterea *judecătorească,* care pedepseşte încălcările aduse normelor şi regulilor stabilite de puterea legislativă.

Dacă societatea civilă a luat naştere pe baza unui contract iniţial stabilit între primii ei membri, se impune concluzia că la baza vieţii comunitare stă *consimţământul* oamenilor de a se asocia şi a fi conduşi de organele publice care reprezintă cele trei tipuri de putere. Cum insistă Locke, *"Societăţile Politice* au început *toate* printr-o Unire voluntară, şi prin înţelegerea reciprocă a Oamenilor acţionînd liberi în alegerea Celor care să-i Guverneze"[21]. Membrii fondatori ai comunităţii au putut, bineînţeles, să-şi dea explicit, direct, consimţământul la constituirea societăţii civile; se poate însă ridica întrebarea cum se integrează în comunitate urmaşii lor, toţi ceilalţi oameni care au trăit şi trăiesc ulterior momentului constituirii societăţii, neputînd

21 John Locke, *The Second Treatise of Government, p.* 102.

deci participa la actul iniţial de formare a ei şi nefiind solicitaţi să-şi dea, la rîndul lor, acordul faţă de acest act. Concepţiile tradiţionale sugerau că toţi aceşti membri ai comunităţii (care, de altfel, reprezintă în mod evident marea majoritate) se nasc şi rămîn supuşi Autorităţii în vigoare în momentul şi locul venirii lor pe lume. O atare interpretare încuraja însă ideea subordonării oamenilor faţă de autoritatea regală absolută, în vigoare în secolele XVII-XVIII în majoritatea ţărilor europene – o concluzie cu totul neconvenabilă pentru spiritele liberale care urmăreau tocmai emanciparea majorităţii de sub dominaţia absolutismului monarhic. De aceea, fondatorii liberalismului s-au străduit să respingă
această interpretare tradiţionalistă şi'să acrediteze ideea că toţi indivizii, fără excepţie, sînt în exact aceeaşi situaţie ca şi primii participanţi la constituirea societăţii civile. în acest sens, ei au susţinut că toţi oamenii, indiferent de momentul şi condiţiile venirii lor pe lume, se nasc liberi; că nimeni nu se naşte *supus: "un Copil nu se naşte Supusul unei Ţări sau unei Cirmuiri"*[22]*.* în al doilea rînd, ei au susţinut că toţi cei care trăiesc în comunitate, fără însă să fi putut participa (şi conveni) direct la formarea acesteia, îşi dau totuşi şi ei consimţămîntul la existenţa societăţii civile atunci cînd ajung la maturitate, *deşi numai în mod tacit.* Ideea consimţămîntului tacit – o idee destul de delicată, deoarece este dificil de precizat în ce constă un astfel de consimţămînt, cum se manifestă el şi cum se poate verifica existenţa lui – se impune în gîndirea liberală clasică datorită ataşamentului acesteia faţă de două principii diferite dar la fel de importante pentru acest mod de a gîndi: acela că orice om se naşte absolut liber şi acela că "nimic nu-l poate pune în [starea de] supunere faţă de vreo putere pămîntească, decît propriul său consimţămînt"[23]. Liberalismul clasic nu putea renunţa li nici unul dintre aceste două principii: a renunţa la

22 Idem, p. 118.
23 Idem, p. 119.

primul ar fi însemnat a abandona argumentul esenţial că starea naturală, normală, a omului este libertatea; a renunţa la cel de-al doilea ar fi însemnat a recunoaşte că supunerea politică poate exista şi în pofida voinţei celor supuşi de a nu se mai subordona, ceea ce ar fi servit mult prea bine doctrinele tradiţionaliste, regaliste, antidemocratice. Pentru a putea însă menţine în vigoare ambele principii, gîndirea liberală este silită să recurgă la ideea de consimţămînt tacit, care explica felul în care orice om, deşi născut liber, ajunge supusul unei Autorităţi politice; dar aceasta se realizează printr-o idee extrem de discutabilă, aceea că orice om ajuns la maturitate îşi dă acordul la existenţa societăţii civile *în mod separat, tacit* şi *chiar Ţară să observe că o face*[24].

IMPORTANŢA IDEII DE CONTRACT SOCIAL

Liberalismul clasic admite această interpretare implauzibilă deoarece ideea consimţămîntului, ca fundament al cîrmuirii politice, este vitală pentru el. Consensul, ca bază a vieţii şi organizării comunitare, ca şi contractul social ce rezulta din el, îndeplinea mai multe funcţii esenţiale:

a/ în primul rînd: furniza o explicaţie ‘naturalistă’ a asocierii oamenilor, eliminînd necesitatea unui apel la explicaţiile clasice, teologico-metafizice, care tindeau să favorizeze absolutismul monarhic şi ierarhia socială existentă; raporturile politice de bază se transformă astfel din raporturi sacre, aparent intangibile, mai presus de orice discuţie critică, în raporturi pur omeneşti, profane, pămînteşti – susceptibile deci de a fi analizate raţional şi chiar modificate.

b/ în al doilea rînd: ca şi ideea libertăţii naturale a omului, ideea consimţămîntului contribuia în mod evident la o restabilire a demnităţii şi autonomiei umane: în loc de a apărea în condiţia de supus şi de individ a cărei soartă este decisă de forţe superioare, fără propria sa participare, omul se prezintă acum ca fiinţă autonomă, liberă, care adoptă

24 Idem, p. 117.

singură, conform propriei voinţe, modul de viaţă preferat (în speţă, cel social sau comunitar). Dacă numai propriul său consimţământ îl poate face pe om supus al unei puteri politice, înseamnă că el este stăpîn pe destinul său, independent şi suveran. Dar – simţeau gînditorii liberali – omul trebuie să fie independent şi suveran, deci e necesar adevărat că propriul său consimţământ a fost implicat în constituirea societăţii. Spiritului clasic, raţionalist şi optimist, îi apărea ca realistă orice interpretare ce contribuia la restituirea sau amplificarea demnităţii umane; problema că aceasta s-ar putea fonda pur şi simplu pe mituri (cum ar fi mitul nemuririi sufletului, al liberului arbitru sau al autonomiei individului), pe care şi-o pun gînditori ca Nietzsche la sfîrşitul modernităţii, nu se ridica, în mentalitatea clasică, niciodată. Această mentalitate ţinea de o cultură a Adevărului şi ea lua ca de la sine înţeles faptul că valorile (inclusiv valoarea demnităţii) se fondează pe adevăr. Bănuiala nietzscheeană că ar putea exista minciuni necesare (pentru supravieţuirea morală a omului şi pentru instituirea unor valori) nu se născuse încă.

c/ în al treilea rînd: ideea contractului social rezolva problema legitimităţii politice într-un mod care se acorda cu felul în care era înţeleasă legitimitatea în epocă. Pentru filozofii clasici, legitimitatea era totdeauna asigurată de originea adecvată a convingerilor personale sau a aranjamentelor publice. Spre exemplu, legitimitatea ideilor era furnizată de sursa acestora: raţiunea, deducţiile indubitabile, pentru raţionalişti ca Descartes, sau experienţa empirică incontestabilă, generalizările inductive, pentru empirişti ca Locke. în plus, era unanim admis modelul fundării cunoştinţelor pe axiome (adevăruri neîndoielnice).

Or, contractul social juca în politică un rol analog celui jucat de axiome în cunoaştere: el fundamenta ‘construcţia’ politică (regimul politic, organizarea instituţiilor sociale) la fel cum axiomele fundamentau ‘construcţia’ intelectuală (sistemul de adevăruri). Regimul politic era legitim în măsura

în care se întemeia pe un contract iniţial, pe un prim consimţământ de a se asocia al membrilor societăţii, tot aşa cum o teorie era legitimă (validă) în măsura în care se întemeia pe axiome, adică pe adevăruri prime asupra cărora nu exista nici un dezacord de opinii. Originea contractuală, deci mai presus de orice suspiciuni privind samavolnicia, a unui regim politic garanta legitimitatea sa. .

d/ în al patrulea rînd: ideea de consimţământ şi cea de contract jucau rolul hotărîtor în stabilirea suveranităţii poporului. Pentru concepţiile tradiţionaliste, suveranitatea politică aparţinea Suveranului, adică monarhului ca reprezentant al lui Dumnezeu pe pământ. Liberalismul urmăreşte să modifice această reprezentare populară, larg răspîndită într-un climat spiritual dominat de ideea de supunere faţă de valoarea sau Fiinţa supremă; el aspiră să încetăţenească ideea suveranităţii individului, a majorităţii, a poporului. Or, în acest scop consimţământul fiecăruia şi contractul social erau cît se poate de utile: ele indicau faptul că pentru exercitarea puterii şi organizarea vieţii oamenilor esenţial era acordul fiecărui individ şi al majorităţii membrilor societăţii, nu autoritatea vreunei persoane privilegiate, fie ea şi persoana regală.

Generalizarea convingerii că originea societăţii se lega de consimţământul omului de rînd şi de consensul majorităţii contribuia la formarea unei mentalităţi noi, conform căreia elementul politic important, decisiv, este masa de cetăţeni, şi nu o elită sau un Ales Divin.

Ideea de contract social e deci importantă nu în primul rînd ca explicaţie a originii ordinii sociale, a statului, sau suveranităţii, ci mai ales ca instrument de interpretare care mută accentul, şi centrul de greutate al vieţii sociale, de la autoritatea tradiţională (rege, nobilime) la mase; originea aranjamentelor sociale, a autorităţii deci şi a suveranităţii nu mai este în voinţa divină (identică cu cea regală, sau a celor aflaţi în vîrful scării sociale) ci în voinţa populară.

Chiar regalitatea a apărut prin consimţământul indivizilor

de a încredinţa puterea politică unui singur om (în vremea cînd nici nu se visa despre pretinsul, mai tîrziu, *Drept Divin* al regilor)[25].

e/ în al cincilea rînd: ideea consimţămîntului susţine şi instaurarea principiului dominaţiei voinţei majorităţii asupra voinţei minorităţii. Argumentul (iniţiat tot de Locke) se bazează pe o analogie cu fenomenele mecanice: cum societatea se naşte şi acţionează exclusiv prin consimţămîntul indivizilor ce o formează, înseamnă că puterea care pune în mişcare corpul social este voinţa membrilor acestuia, şi nimic altceva; dar voinţa majorităţii este inevitabil mai puternică decît voinţa unei minorităţi, deci comunitatea va merge totdeauna în direcţia impusă de majoritate[26]. Legitimarea principiului majorităţii, ingredient esenţial al democraţiei moderne, reprezenta o treaptă fundamentală a evoluţiei politice, deoarece acest principiu – de la sine înţeles şi neproblematic pentru noi – nu era cîtuşi de puţin de domeniul evidenţei pentru oamenii formaţi în spiritul tradiţionalismului teologico-metafizic, paternalist, care sugera că în societate, ca şi în familie, nu majoritatea ci Capul (comunităţii) trebuie să decidă.

f/ în al şaselea rînd: contractul social stimula în mod firesc convingerea că scopul vieţii comunitare este *Binele* general, deci binele marii mase de oameni, şi nu satisfacerea voinţei arbitrare a unor privilegiaţi sau ascultarea unei porunci absolute, indiferente la voinţa
majorităţii. Căci dacă oamenii au renunţat la drepturile naturale cu care s-au născut şi la libertatea originară pentru a intra, pe baza unui contract, în starea de supuşi (ai autorităţii politice instituite în comunitate), este sigur că ei au facut-o în vederea unei îmbunătăţiri a situaţiei lor, "căci nu se poate presupune despre nici o Creatură raţională că îşi schimbă condiţia cu intenţia de a o duce mai rău"[27]. Fixarea binelui comun drept scop final al vieţii sociale constituia un

25 Locke, op. cit., p. 112.
26 Locke, op. cit., p. 96.
27 Locke, op. cit., p. 131.

pas important nu numai în direcţia naturalizării existenţei sociale, secularizate şi puse exclusiv sub auspicii pământeşti, dar şi a 'democratizării' sale, adică a subsumării faţă de interesele majorităţii. Recunoaşterea semnificaţiei Binelui comun era o implicită recunoaştere a prevalenţei intereselor marii mase a membrilor societăţii faţă de orice alte priorităţi politice cu caracter teologico-metafizic, chestiune ce transpare destul de clar din convingerea că tot ceea ce este în avantajul "Societăţii, şi al Poporului în general" se va justifica totdeauna de la sine[28].

g/ în al şaptelea rînd: aceasta înseamnă însă că jurisdicţia puterii publice create o dată cu comunitatea nu se poate în nici un caz extinde dincolo de sfera *Binelui comun* urmărit prin instituirea ei: "puterea Societăţii, sau a *Legislativului* instituit de ei, *nu poate fi niciodată presupusă a se extinde dincolo de binele comun"*[29]. Explicaţia acestei limitări este următoarea: întreaga putere politică instituţionalizată provine din punerea laolaltă a ceea deţineau oamenii în starea naturală şi au cedat comunităţii prin contractul originar; or, oamenii nu deţineau o putere absolută (nici măcar asupra lor înşişi, căci, spre exemplu, nu aveau dreptul de a-şi lua singuri viaţa sau de a se vinde singuri drept sclavi) şi deci nu puteau ceda ceea ce nu aveau. În plus, ei nu au cedat toate drepturile pe care le aveau, ci numai atît din ele cît era necesar pentru asigurarea protecţiei sale şi a celorlalţi [30], aşadar atît cît era necesar pentru garantarea Binelui comun. Puterea cedată instituţiilor politice fiind limitată, rezultă că şi puterea de care dispun acestea este tot limitată.

Fondarea suveranităţii pe consens şi contract aveau deci avantajul capital de a conduce la ideea caracterului *limitat* al autorităţii; principiul autorităţii limitate, absolut esenţial pentru liberalism ca şi pentru orice concepţie politică care se

28 Locke, op. cit., p. 158. Căci "scopul guvernării fiind binele Comunităţii..." (p. 163).
29 Locke, op. cit., p. 131.
30 Locke, op. cil., p. 135.

opune totalitarismului, era astfel instaurat şi înzestrat cu valabilitate generală, dar în acelaşi timp el era mobilizat şi în mod direct, împotriva absolutismului monarhic. Raţionamentul implicat aici era următorul: oamenii s-au asociat într-o comunitate pentru a se putea mai bine apăra împotriva abuzului, violenţei, opresiunii, într-un cuvînt împotriva arbitrarului; Binele comun urmărit este deci prevenirea arbitrarului, apărarea libertăţii şi a drepturilor naturale ale oamenilor. Insă un Monarh Absolut este tocmai un Cîrmuitor care se bucură de o libertate de acţiune nelimitată, de capacitatea neîngrădită de a-şi manifesta voinţa arbitrară; în faţa lui membrii societăţii sînt în imposibilitate de a se apăra, căci "ce Siguranţă, *ce îngrăditurâ* există într-un asemenea Stat, *împotriva Violenţei şi Opresiunii acestui Cîrmuitor Absolut?"*[11] Rezultă deci că existenţa monarhiei absolute este contrară Binelui general urmărit prin contractul social; şi este cu totul de necrezut că oamenii ar fi căzut de acord să se unească pentru a preveni abuzurile mărunte care îi ameninţau, dar ar fi acceptat monarhia absolută, sursa celor mai mari abuzuri posibile (căci nimeni nu are o mai mare putere discreţionară decît un asemenea rege) – ar fi (crede Locke) ca şi cum oamenii ar fi decis să evite răutăţile pe care le pot produce vulpile, dar ar fi fost foarte mulţumiţi să fie devoraţi de lei! *(ibidem).* Compararea monarhului absolut cu leul, presupus a fi cel mai feroce prădător, sugera caracterul nefiresc şi nelegitim al absolutismului într-o societate creată tocmai pentru prevenirea prădăciunilor.

h/ în al optulea rînd: pe ideea de contract social şi pe principiul limitării puterii se fondează şi *statul de drept* sau *supremaţia legii.* Cu toate că puterea legislativă este "sacră şi inalterabilă", (Locke) deoarece reprezintă voinţa membrilor societăţii, ea nu poate fi arbitrară, adică nu se poate exercita fără *legi stabile* şi *reguli precizate:* o guvernare a oamenilor de către această putere fără asemenea legi şi reguli i-ar pune pe aceştia într-o situaţie mai

rea decît cea din starea naturală, căci ei ar fi lipsiţi de dreptul de a se apăra singuri (la care au

renunţat o dată cu intrarea în comunitate) dar şi de garanţia protectoare a legilor[31]. Ca atare, legile sunt indispensabile, ele sînt "marele instrument şi mijloc"[32] prin care se protejează proprietatea, drepturile şi libertatea persoanelor[33], iar statul devine prin aceasta un 'stat de drept', căci supunerea faţă de stat nu este decît o supunere faţă de legi[34]. Pe de altă parte, aceeaşi supremaţie a legii conduce la consecinţa că (întrucît numai legea poate interzice şi constrînge) tot ceea ce legea nu reglementează rămîne la latitudinea liberei voinţe a individului; se instaurează astfel, pentru mine ca individ obişnuit, "o Libertate de a-mi urma propria voinţă în toate chestiunile, în care Regula nu prescrie nimic; şi a nu fi supus Voinţei Arbitrare, schimbătoare, nesigure, necunoscute a altui Om"[35]. Acesta este principiul "tăcerii legii": unde legea tace nu există interdicţie, tot ce nu este interzis este permis. Pe principiul "tăcerii legii" se va fundamenta toleranţa politică, juridică, religioasă, morală şi intelectuală caracteristică liberalismului.

i/ în al nouălea rînd: modelul contractului social pleda şi în favoarea ideii de egalitate politică.

Prin intrarea în societatea civilă, fiecare om a consimţit să cedeze o parte din libertatea sa naturală şi deci să se supună legilor ce vor fi alcătuite de puterea legislativă. Nici un individ nu poate, doar în virtutea propriei autorităţi, să ocolească rigorile legii sau să pretindă a fi exceptat de la ele (dacă s-ar îngădui fiecăruia să se autoexcepteze, aceasta ar echivala cu a da fiecăruia dreptul de a face ce vrea, ceea ce bineînţeles ar conduce la anarhie, la un fel de reîntoarcere la starea naturală) – ceea ce înseamnă că legile funcţionează pentru toţi membrii societăţii, şi că ele funcţionează *la fel* pentru toţi; "nici un Om din Societatea Civilă nu poate fi

31 Locke, op. cit., p. 137.
32 Locke, op.cit., p. 134.
33 Locke, op. cit, p. 171.
34 Locke, op.cit, p. 134.
35 Locke, op. cit, p. 22.

exceptat de la Legile ei”[36]. Prin acest principiu, se afirmă egalitatea completă a indivizilor în faţa legii, deci anularea privilegiilor politice din punct de vedere juridic.

j/ în al zecelea rînd: ideea contractului social promova nu numai egalitatea, ci şi libertatea politică, după cum aducea în prim plan şi
principiul apărării drepturilor omului. Cum legile elaborate de puterea legislativă sînt fondate pe legea naturală[37], ele nefacînd altceva decît să preia funcţia prescriptivă (normativă) deţinută anterior, în starea naturală, de aceasta, şi astfel să permită realizarea dreptăţii prin acţiunea comunităţii, nu prin acţiunea individuală a fiecăruia; cum legea naturală nu vine să se impună oamenilor din exterior, ca ceva străin, ci este înscrisă în însăşi raţiunea acestora, cerinţele ei coincizînd cu recomandările propriei nostre raţiuni; şi cum puterea legislativă este fixată prin consensul contractual al tuturor membrilor societăţii[38], ea neexprimînd nimic altceva decît voinţa acestora de a ceda comunităţii prerogativele legiferării, devine cert şi evident că legile elaborate în societate nu reprezintă constrîngeri exterioare, emanînd de la o forţă independentă de oameni, ci sînt un fel de constrîngeri liber consimţite prin care aceştia înţeleg să-şi apere interesele fireşti. Ca atare, legea nu constituie o simplă barieră în calea libertăţii umane; ea este în primul rînd o condiţie favorabilă ei: *“scopul Legii* nu este acela de a aboli sau restrînge, ci acela de *a păstra şi mări Libertatea”*[39]. Limitînd acţiunea arbitrară a fiecăruia, legea devine garanţia libertăţii naturale şi raţionale a tuturor. În absenţa ei, orice om ar fi la cheremul capriciilor altora, deci complet dependent, ceea ce dovedeşte că legea este nu adversara, ci condiţia necesară a libertăţii: *“unde nu există lege, nu există Libertate”*[40]. Aşadar, deşi se opun manifestării capricioase a

36 Locke, op. cit, p. 94.
37 Locke, op. cil., p. 12.
38 Locke, op. cit., p. 22.
39 Locke, op. cit., p. 57.
40 Locke, op. cit., p. 57.

dorinţelor necontrolate ale indivizilor, legile elaborate de puterea politică instaurată prin contract reprezintă însăşi voinţa membrilor societăţii şi instrumentul promovării libertăţii lor; ele îmbină în mod raţionai datoria (de a respecta regulile de convieţuire în comunitate) cu dreptul (de a beneficia de cea mai mare libertate îndreptăţită de legea naturală). Prezentarea legilor în această lumină, înţelegerea lor ca autoconstrîngeri şi ca norme ce conciliază obligaţia socială cu libertatea individuală, constituia un progres extrem de semnificativ, deoarece afirma cu putere autonomia umană: individul nu mai apărea ca supus etern, obligat să se plece în faţa constrîngerilor (fie ele şi

înţelepte, drepte, benefice) impuse de o Autoritate exterioară (fie ea şi divină); el apărea ca personalitate independentă, matură, capabilă de a-şi impune singură constrîngerile necesare asigurării propriei libertăţi.

Pe de altă parte, scopul vieţii sociale întemeiate pe contract fiind nu doar apărarea libertăţii, ci şi a capacităţii fiecăruia de a se bucura neîngrădit de "toate Drepturile şi Privilegiile" pe care i le-a conferit legea naturală[22], viziunea contractualistă creează premisele unei permanente accentuări a temei drepturilor omului: indivizii s-au unit pe baza unui consens, comunitatea astfel creată fiind menită să garanteze respectarea drepturilor omului – materializarea acestor drepturi este un scop prioritar al însăşi existenţei societăţii. Ideea că societatea există pentru a garanta libertatea şi drepturile omului (nu pentru a ilustra o ordine cosmică, sacră) aduce simultan în prim plan atît individul, cît şi drepturile sale, afirmînd idealul iluminist al emancipării omului de sub tutela divină; sacră apare acum nu o Persoană transcendentă de la care ar emana normele şi regulile universal valabile, ci însăşi persoana umană înzestrată cu raţiune şi capabilă de a-şi da singură legi după care să se conducă.

k/ în al unsprezecelea rînd: întemeierea societăţii pe un contract liber consimţit deschide pentru prima dată şi posibilitatea unei soluţionări raţionale a problemei opoziţiei sau rezistenţei individului faţă de Autoritatea politică. Întrucît Autoritatea nu mai reprezintă imperativul teologic, metafizic şi moral absolut (nu mai reprezintă cuvîntul de ordine absolut, ceea ce *trebuie să fie,* conform poruncii divine, a ordinii ontologice şi a valorilor morale), opoziţia individului faţă de ea nu mai constituie în mod fatal o rebeliune nebunească, contrară firii, condamnabilă; ea devine explicabilă şi justificabilă, deşi nu în orice caz, ci numai în cel în care contractul social a fost încălcat. Oamenii

[22] *Locke, op. cit., p. 87.*

s-au unit într-o comunitate pentru a-şi apăra mai bine libertatea şi drepturile; în acest scop, ei au încredinţat puterii politice (legislative şi executive) această sarcină de apărare a intereselor lor. Ei datorează respect şi supunere autorităţii astfel instituite, prin propria lor voinţă, atîta vreme cît ea continuă să le reprezinte şi apere interesele, în conformitate cu înţelegerea iniţială. Dacă însă această înţelegere a fost încălcată, dacă autoritatea instaurată prin contractul social abuzează de

[22] *Locke, op. cit., p. 87.*

libertatea indivizilor în loc de a o apăra, dacă ea încalcă drepturile acestora în loc de a le garanta, sau dacă ea sfidează legile în loc de a le aplica, atunci intră în vigoare dreptul oamenilor la opoziţie şi rezistenţă în faţa unei puteri politice care s-a pus singură în afara legalităţii, instaurînd dreptul forţei (caracteristic stării naturale) în loc de forţa dreptului (proprie stării sociale)[41]. Acolo unde reprezentanţii puterii au transgresat legea, s-a instaurat tirania, şi în faţa acesteia opoziţia, rezistenţa, chiar revolta devin justificate[42]. Contractul social originar fiind încălcat, oamenii sînt cel puţin parţial dezlegaţi de obligaţia de a se supune autorităţii pe care tot ei au instituit-o, deoarece aceasta, prin abuzurile ei, nu mai beneficiază de consimţământul general iniţial.

1/ în al doisprezecelea rînd: recunoaşterea explicită a dreptului la rezistenţă atrage după sine şi o recunoaştere implicită a posibilităţii schimbării politice: membrii comunităţii, care sînt suverani, pot face schimbări la nivelul puterii politice dacă aceasta nu-şi satisface în mod corespunzător obligaţiile contractuale. Perspectiva contractuală asupra societăţii implică o fundare a acesteia pe raţiune (consimţământul raţional al indivizilor stă la baza contractului originar) şi nu pe Tradiţie, Dogmă sau Obicei[43]; ca atare, vechimea sau înrădăcinarea unui regim politic nu mai constituie temeiuri decisive pentru menţinerea lui. Hotărîtor este faptul dacă, la un examen raţional desfăşurat de membrii comunităţii, regimul se dovedeşte corespunzător sau nu cerinţelor consemnate contractual, deci capabil de a apăra drepturile şi libertăţile acestora; dacă rezultatul acestui examen este negativ, apare posibilitatea principială a schimbării Autorităţii politice prin voinţa populară, care este suverană. Imaginea tradiţională a unei societăţi imobilizate în forma fixă şi atemporală presupusă a reprezenta ordinea publică prescrisă de divinitate şi de ierarhiile cosmice se

41 Locke, op. cit.,p. 207.
42 Locke, op. cit., p. 202-205.
43 Locke, op. cit., p. 158.

dizolvă; în locul ei, se instaurează principiul că "lucrurile din această Lume sînt într-o asemenea curgere continuă, încît nimic nu rămîne mult timp în aceeaşi Stare"[44]. într-o lume aflată în continuă schimbare însă, 'raţional' nu mai înseamnă 'corespunzător Raţiunii divine, eterne,
inalterabile' ci 'corespunzător cerinţelor legii naturale şi raţiunii umane în care aceasta este înscrisă'; 'raţionalul' nu mai este deci exprimat de Dogma tradiţională, de Obiceiul sacru, ci de concluziile Judecătorului raţional care este omul însuşi. Nu stabilitatea, prin prisma conformităţii cu trecutul, ci adecvarea, prin prisma cerinţelor naturale ale oamenilor, este imperativul social şi politic principal. Regimul politic raţional este cel adecvat intereselor indivizilor care l-au instituit prin contract; inadecvările care pot apărea aici justifică deci schimbări ale puterii politice sau ale reprezentanţilor ei. Contractul social deschide astfel posibilitatea ca schimbarea politică, realizată la cererea membrilor societăţii şi prin prisma intereselor lor, să fie privită ca justificată şi normală.

44 Locke, op. cit., p. 157.

REGIMUL POLITIC PROMOVAT DE LIBERALISM

Din principiile politice afirmate de liberalism decurg în mod direct principalele trăsături ale regimului politic de tip democratic care a devenit, nu pur şi simplu un tip de regim apărat de doctrina liberală, ci însuşi idealul de regim politic caracteristic epocii moderne.

Respingerea absolutismului monarhic, obiectivul principal al liberalismului îh perioada sa de început, a condus la adoptarea *constituţionalismului,* adică a principiului că organizarea şi conducerea politică a societăţii nu pot să rămînă pur şi simplu dependente de diversele contingenţe temporale, locale sau personale (de oarecari aranjamente provizorii, la care s-a ajuns într-un sector sau altul, ori de voinţa şi capacitatea de înţelegere a unui conducător) ci trebuie fixate precis, definitiv, printr-o lege fundamentală – Constituţia – care stipulează sarcinile, drepturile şi îndatoririle principalelor instituţii politice, delimitînd autoritatea acestora şi eliminînd libertatea arbitrară a conducătorilor, sau puterea lor discreţionară asupra celor conduşi.

Principiul limitării puterii politice, întemeiat pe ideea caracterului limitat al drepturilor naturale şi pe aceea a transferării lor, prin contract, asupra comunităţii, a condus la ideea necesităţii dispersării puterii în stat. Gîndirea de orientare liberală a susţinut dispersarea autorităţii politice prin separaţia puterilor în stat (disocierea puterii legislative de cea executivă şi de cea judecătorească), supravegherea

reciprocă a acestora prin crearea unor relaţii de dependenţă reciprocă şi echilibrarea lor prin *checks and balances* (controale şi contraponderi), adică prin mecanisme politice care supun controlului influenţa fiecărei puteri, contrabalansînd-o prin influenţa opusă a celorlalte.

Principiul suveranităţii poporului a condus la modelul regimului politic *reprezentativ.*

Conducerea societăţii trebuie exercitată de către popor, deoarece acesta este suveran din punct de vedere politic; fiind însă practic imposibil ca întreg poporul să participe direct la elaborarea şi aplicarea legilor, mecanismul politic esenţial devine cel reprezentativ – cetăţenii aleg periodic reprezentanţi care trebuie să exercite puterea, afirmînd interesele şi promovînd voinţa acestora. În acest fel ia naştere democraţia de tip parlamentar, în care organele de conducere (Parlament, Adunare Naţională, Congres) sînt reconstituite periodic prin alegerea reprezentanţilor populari care le alcătuiesc.

Principiul egalităţii şi al libertăţii naturale a oamenilor, al necesităţii protejării acestor calităţi prin intermediul acţiunii comunităţii a determinat afirmarea egalităţii politice depline dintre oameni şi a imperativului desfiinţării oricăror privilegii politice personale sau de grup, la anularea "drepturilor divine", a prerogativelor garantate prin "naştere", apartenenţa la o elită sau la o castă. în acelaşi timp, ideea drepturilor naturale ale omului a condus la principiul că o organizare politică este legitimă numai în măsura în care respectă şi protejează aceste drepturi, instaurînd astfel drept model politic modern regimul care garantează drepturile omului.

în sfîrşit, ideea supremaţiei legii, a fundării societăţii pe reguli explicite, norme şi legi, precum şi ideea "tăcerii legii" (a spaţiului de libertate garantat în orice zonă nereglementată de lege, oriunde nu există prohibiţii legale explicite), au condus la principiul toleranţei politice, morale,

religioase şi intelectuale caracteristic vieţii sociale moderne.

LIBERALISMUL MATUR

Luptînd împotriva absolutismului monarhic şi a privilegiilor politice de castă, în vederea atingerii idealului libertăţii şi egalităţii politice, liberalismul se afirma, în perioada de început a dezvoltării sale, drept exponent al Binelui general şi al interesului public aflat în conflict cu interesele personale ale unei minorităţi dominante. Reprezentînd astfel spiritul democratic care se confrunta cu cel aristocratic şi cu autocraţia (puterea politică personală a regilor), doctrina liberală a putut ralia în jurul său mase largi de oameni din diverse straturi sociale defavorizate politic sau economic; aşa cum se întîmplă în general, coeziunea mişcării sociale la care participau aceşti oameni era asigurată de existenţa adversarului comun care trebuia dislocat din poziţia privilegiată pe care o ocupa.

îndată însă ce adversarul principal – monarhia absolută şi elita aristocratică dominantă – a fost înlăturat, au ieşit la lumină şi s-au acutizat treptat diferenţe semnificative de înţelegere a Binelui general vizat de cei care luptaseră sub flamura ideilor liberale. Pe măsură ce s-a constituit o concepţie radicală de stînga asupra Binelui general, liberalismul a început să se definească prin opoziţia sa faţă de această concepţie, nu faţă de desuetele (şi tot mai puţin influentele) idei ale tradiţionalismului.

"Scopul societăţii, scrie Robespierre în *Declaraţia drepturilor omului,* este fericirea tuturor, adică, în mod evident, fericirea egală a tuturor indivizilor, care se nasc egali în drepturi şi necesităţi."

Gracchus BABEUF

Radicalismul de stînga, care se afirma drept doctrină a grupurilor sociale defavorizate din punct de vedere economic şi social ("Cauza săracului este prima noastră datorie", spuneau reprezentanţii săi[45]), înţelegea prin "Binele general" nu numai un Bine politic, ci şi unul economico-social. Din perspectiva sa, garantarea drepturilor şi libertăţilor politice (posibilă o dată cu prăbuşirea absolutismului regal şi a regimului politic aristocratic) nu însemna cîtuşi de puţin sfîrşitul luptei sociale, deoarece obiectivul vizat era mult mai ambiţios; se aspira la realizarea fericirii generale înseşi: "Trebuie să întemeiem instituţii care să asigure *fericirea tuturor,* şi o bunăstare egală coasociaţilor"[46]. în acelaşi spirit, radicalismul de stînga nu se putea considera satisfăcut o dată cu realizarea egalităţii politice; el cerea o deplină egalitate economică (de proprietate, de avere) şi socială. Militînd nu pur şi simplu pentru egalitate, ci pentru o egalitate perfectă *("egalitatea perfectă* ţine de dreptul fundamental, iar pactul social, departe de a încălca acest drept, oferă fiecăruia garanţia că va fi respectat" [47]), acest nou mod de gîndire tindea să desconsidere simpla egalitate în plan politic ca fiind pur teoretică; or, sloganul său era că atunci "cînd unui om îi este foame sau îi lipsesc multe nu-i trebuie o egalitate teoretică"[48]. Nu era considerat suficient nici principiul liberal al *dreptului egal la proprietate, iniţiativă, prosperitate;* radicalismul de stînga recunoştea că un cadru constituţional şi legislativ de felul celui

apărat de liberalism putea doar asigura egalitatea de drept dintre oameni, pe care însă practica economică o anula permanent (chiar şi după o reformă agrară care ar fi

45 Gracchus Babeuf, fragmente selectate în antologia *Mari gînditori şi filosofi francezi ai veacului al XlX-lea,* Ed. Minerva, 1989, vol.I, p. 8.
46 Babeuf, idem, p. 22.
47 Babeuf, idem, p. 22.
48 Babeuf, idem, p. 23.

distribuit egal proprietatea funciară, inegalitatea s-ar fi restabilit destul de repede prin vînzări de teren, falimente etc). El însă cerea "instituţii capabile să asigure şi să menţină nealterată *egalitatea de fapt'* şi credea cu fermitate că *^egalitatea de fapt* nu este o himeră" [49]. Pe scurt, reprezentanţii radicalismului de stînga luptau pentru instituirea unui regim constituţional şi juridic care să nu mai permită nici un fel de inegalitate între membrii societăţii: "în cea mai bună formă de guvernare, trebuie să existe imposibilitatea de a deveni mai bogaţi sau mai puternici decît semenii"[50].

Era însă destul de evident că asigurarea unei egalităţi de fapt între toţi membrii societăţii presupunea desfiinţarea, chiar interzicerea proprietăţii private, de vreme ce, în regimul juridic curent care admitea această formă de proprietate, inegalitatea se refăcea permanent. Radicalismul de stînga nu a ezitat să-şi asume acest obiectiv, pe care a încercat să-l prezinte drept deplin legitim. În scopul de a demonstra legitimitatea desfiinţării proprietăţii private, s-a recurs adesea chiar la ideile şi conceptele introduse anterior de gînditorii liberali, în cadrul ofensivei lor anti-tradiţionaliste. Astfel, prin aluzie la ideea de *stare naturală* care fusese inventată de precursorii liberalismului, radicalismul susţinea "că pămîntul nu este al nimănui şi că el aparţine tuturor"[51].

Sugestia că în starea naturală nu exista nici un fel de proprietate privată conducea la concluzia că acest tip de proprietate este produsul artificial, deci nelegitim, al unor convenţii sociale vicioase de pe urma cărora profită în mod condamnabil o minoritate privilegiată: "au fost introduse convenţii absurde, care au cultivat inegalitatea şi au permis celor puţini să-i jupoaie pe cei mulţi, iar, în anumite perioade, folosind aceste reguli, o minoritate a concentrat în mîinile ei

49[51] Babeuf, idem, p. 24.
50 Babeuf, idem, p. 25.
51 Babeuf, idem, p. 27.

toate bogăţiile ţării”[52]. Plecînd de la acest mod de înţelegere a lucrurilor, care a fost stimulat chiar de abstracţiile pe care se bazase liberalismul (de ideea de
stare naturală), radicalismul de stînga a formulat un slogan politic ce avea să se bucure de o lungă şi spectaculoasă carieră: ideea că proprietatea privată este de fapt un furt. Ideologii acestui curent de idei nu osteneau niciodată să repete că “tot ceea ce un individ acaparează peste nevoile sale fireşti este un furt social”, şi totodată că “tot ceea ce unui membru al corpului social *îi lipseşte* pînă la nivelul satisfacerii nevoilor sale permanente i-a fost furat din proprietatea sa naturală de acaparatorii bunurilor comune”[53].

Ecuaţia ‘proprietatea este un furt’ putea fi explicată cu ajutorul unui alt concept propriu gîndirii liberale, cel de ‘lege naturală’; se putea pretinde că luarea în posesie privată reprezintă un furt, deci o infracţiune, deoarece ea încalcă (nu legile juridice, instituite de oameni, ci) legea naturală, conform cu care bunurile oferite de natură (terenul, zăcămintele minerale etc.) sînt şi trebuie să rămînă proprietatea tuturor. Plecînd de la presupunerea că natura şi-ar fi oferit darurile în mod egal tuturor, se sugera că nimeni nu trebuie privat de bunurile dăruite: “nu trebuie să existe privaţiune faţă de lucrurile pe care natura le produce şi le oferă tuturor”.[54] Această viziune asupra proprietăţii, al cărei caracter ideologic este dovedit şi de masivul său conţinut emoţional negativ (proprietatea e *furt,* deci lucru condamnabil) sau pozitiv (bunurile naturale sînt *daruri,* rezultat al unor fapte lăudabile ale naturii), conducea la concluzii foarte radicale, cu evidente conotaţii subversive şi sediţioase: “Toate instituţiile noastre civile şi toate tranzacţiile reciproce nu sînt decît acte ale unei tîlhării perpetue, autorizată de legi absurde şi barbare, sub protecţia cărora nu facem decît să ne furăm unii pe alţii”[55]. în acelaşi

52[M] Babeuf, idem, p. 22.
53 Babeuf, idem, p. 27.
54 Babeuf, idem, p. 29.
55 Babeuf, idem, p. 29.

timp, ea contribuia la insinuarea convingerii că societatea ar putea fi restructurată radical, astfel încît proprietatea privată să dispară definitiv şi, drept urmare, toţi oamenii să se bucure în mod egal de avere, bunăstare şi fericire; prin această convingere, prezentă adesea numai tacit, se explică insistenţa cu care radicalismul revine asupra sloganului *"fericirea tuturor, scopul societăţii"*[3]*

Credinţa că bunăstarea şi fericirea egală a tuturor este realizabilă era susţinută adesea şi cu ajutorul unor idei preluate din doctrina creştină. Plecînd de la porunca creştină "iubeşte-ţi aproapele ca pe tine însuţi", gînditorii radicali trăgeau concluzia că "nimeni nu poate cere în mod legitim ca alţii să fie mai puţin fericiţi decît el"[56]. Or, dacă trebuie admis principiul fericirii egale, trebuie admis şi cel al egalităţii bunurilor, deoarece oricine posedă mai mult decît alţii îi privează pe aceştia – *"nu ajungi să ai prea mult fără a face pe alfii să nu aibă destul"*[57] – şi deci atentează Ia fericirea lor.

Ideea contractului social originar, datorată liberalismului şi precursorilor săi, se dovedea şi ea foarte utilă pentru ideologia radicalismului de stînga. De vreme ce oamenii s-au unit într-o comunitate pentru a-şi putea realiza scopurile, urmează că acţiunea socială trebuie să se orienteze după aceste scopuri. Dar, urmează întrebarea retorică, "Care este scopul societăţii? Nu acela de a procura membrilor săi cea mai mare fericire cu putinţă?"[58] Dacă însă ţelul contractului social şi al comunităţii constituite prin el este maxima fericire a cetăţenilor, sîntem siliţi. să admitem concluzia că reprezentanţii acestora, însărcinaţi prin contractul originar să conducă societatea, trebuie să promoveze tot ce este util acestui ţel: "Deputăţii aleşi de popor au datoria de a face tot ceea ce cred ei că este necesar pentru asigurarea bunăstării poporului"[59]. Aceasta înseamnă că membrii legislativului nu trebuie în nici un caz să se mulţumească a admite stările de

56" Babeuf, idem, p. 25
57 Babeuf, idem, p. 28.
58 Babeuf, idem, p. 8.
59 Babeuf, idem, p. 6.

lucruri existente (inegalitatea economică, concentrarea avuţiei la un pol al societăţii, sărăcia existentă la celălalt), ci trebuie să intervină activ pentru realizarea bunăstării şi fericirii generale, a egalităţii de avere etc. "Fiecare trebuie să găsească, la naştere, partea sa de pămînt" şi, pentru realizarea acestui obiectiv capital, este necesară "o nouă distribuire"[60]. Pentru asigurarea bunăstării generale, pentru a ajunge la "marele scop frăţesc, prosperitatea comună", singura cale este aceea "de a institui sistemul *administrării comune,* a suprima proprietatea individuală"[61]. Radicalismul afirmă categoric că fără o revoluţie în forma de proprietate nu poate exista armonie socială, deoarece "pacea – o stare naturală cînd toţi sînt fericiţi – este în mod necesar tulburată cînd există inegalitate"[62]. Mai mult decît atît, dînd un înţeles maximal (nu doar politic, ci şi economic, social, moral) 'libertăţii', 'egalităţii' şi 'drepturilor', radicalismul pretinde că fără instituirea proprietăţii comune *'"libertate, egalitate, drepturile omului* vor rămîne mereu cuvinte lipsite de orice sens"[63]. Pentru a garanta substanţialitatea marilor idei iluministe şi progresiste, se cere o restructurare profundă a comunităţii, ale cărei efecte vor fi nu doar economice, ci şi sociale: egalităţii de proprietate şi de bunăstare trebuie să-i unneze egalitatea socială completă, de unde chemarea "să fie eliminată actuala împărţire a cetăţenilor în mai multe clase"[64].

Proiectul radicalismului de stînga nu constituia un simplu program de partid parlamentar, apt de a concura cu alte programe într-un cadru politic comun, generai acceptat; el reprezenta de fapt un proiect capital de reconstrucţie economică, socială, juridică, politică şi morală, un plan de re-creare a societăţii şi statului pe baze cu totul noi. Conform acestui plan, societatea trebuia să dobîndească o formă

60 Babeuf, idem, p. 5.
61 Babeuf, idem, p. 30.
62 Babeuf, idem, p. 22.
63 Babeuf, idem, p. 8.
64 Babeuf, idem, p. 6.

‘raţională’ şi ‘umană’, iar statul trebuia să devină un Stat al Binelui general, promotor al ‘interesului general’, ‘fericirii’ şi ‘fraternităţii’. Un asemenea proiect vast venea în contradicţie cu multe din convingerile şi aşteptările oamenilor (cu ceea ce gînditorii radicali numeau ‘prejudecăţi’), şi avea, faţa de starea de lucruri existentă, un caracter profund subversiv, lucru înţeles de altfel chiar şi de către promotoiii lui, care adoptau instinctiv o atitudine conspiratorialistă – “aceste intenţii nu trebuie dezvăluite de la început...”[65], semnalau ei. Dar toate precauţiile au fost de prisos; adepţii liberalismului au înţeles exact semnificaţiile reorientării politice promovate de radicalism şi şi-au mobilizat forţele intelectuale împotriva noului adversar.

*

Liberalismul se dezvoltă, în etapa sa de maturitate, ca o reacţie complex articulată şi coerentă teoretic împotriva radicalismului de stînga şi a tuturor concepţiilor care promovau ideea de *Stat al Binelui general.*

Statul Binelui general a fost numit şi *Stat providenţial* (deoarece menirea sa ar fi să joace, ca şi Providenţa, un rol salvator, ferindu-i pe cetăţeni de principalele rele ale existenţei comunitare: sărăcia, marginalizarea, eşecul social etc.), *Stat paternal* (căci, la fel ca un părinte grijuliu, l-ar urmări, călăuzi, ajuta, apăra pe fiecare individ, în cadrul luptei pentru existenţă) sau chiar *Ştat al bunăstării generale* (dată fiind funcţia sa de a garanta bunăstarea tuturor), *Stat asistenfial* etc. Tuturor acestor apelative le este comună o sugestie politică esenţială: aceea că sarcina statului nu este pur şi simplu aceea de a asigura cadrul juridic şi politic al activităţii sociale, ci chiar de a conduce această activitate către un rezultat final dorit de toţi cetăţenii şi favorabil tuturor, către un Bine – economic, social, moral – general. Ideea unui stat al Binelui general implică imperativul ca statul să nu se limiteze la a stabili regulile ‘jocului social’,

65 Babeuf, idem, p. 8.

lăsînd fiecare participant să ajungă singur la performanţa de care este capabil, ci ca el să intervină direct pentru a promova interesele tuturor 'jucătorilor' şi a asigura atingerea unui nivel maxim de 'performanţă' (bunăstare, fericire, egalitate), conform dorinţelor, intereselor sau nevoilor acestora. Deviza unei asemenea doctrine este maximalismul: maximum de intervenţie statală pentru maximum de performanţă econoftiică, socială şi morală la nivelul fiecărui participant la 'jocul' social.

Ceea ce defineşte liberalismul matur este tocmai opoziţia sa fermă faţă de acest maximalism statal. Toate argumentele, principiile şi mijloacele sale persuasive sînt mobilizate şi dirijate împotriva ideii de Stat al Binelui general, împotriva intervenţiei masive şi sistematice a puterii politice în viaţa societăţii. Acesta devine obiectivul principal şi c. acteristic al gîndirii liberale, un obiectiv ce determină tendinţa de a

identifica liberalismul secolelor XIX şi XX cu politica de respingere a intervenţiei statale maximale.

Primul mare argument mobilizat în acest sens este acela că politica intervenţiei masive şi sistematice a statului, precum şi idealul de Stat al Binelui general, constituie abateri sau devieri grave de la linia 'sacră' a luptei politice duse pînă atunci şi abia recent încheiate. Principiul continuităţii luptei şi al eforturilor militante devine element esenţial de justificare a opoziţiei faţă de ambiţioasele idealuri, pretinse ţinte finale ale activităţii statului, afirmate de radicalismul de stînga. Marile episoade ale acestei lupte, marile 'bătălii' duse şi cîştigate, devin în mod special puncte majore de reper pentru interpretarea politică ce aspira la clarificarea, şi mai ales delimitarea, rolului rezervat statului în contextul vieţii comunitare. Un asemenea punct principal de referinţă este, pentru liberalismul continental, Revoluţia franceză.

în cadrul general al rescrierii istoriei, unul dintre locurile cele mai importante, poate cel mai semnificativ, este ocupat de reinterpretarea şi reevaluarea mişcărilor sociale, a

revoltelor şi revoluţiilor. Orice mare mişcare politică ce s-a bucurat de adeziunea largă a oamenilor şi, în plus, a fost încununată de succes, transformîndu-se într-un eveniment major al existenţei publice, devine retrospectiv obiect al unui tip special de cult* profan, pretextul unei mistici politice *sui generis* (promovate, bineînţeles, cu precădere de beneficiarii mişcării în cauză), şi, ca atare, dobîndeşte capacitate legitimatoare. Tot ce se poate revendica de la mişcarea sau evenimentul 'sacru' devine drept, raţional, justificat, iar ceea ce poate fi prezentat drept străin sau diferit de linia 'sacră' cade sub stigmat. Revoluţia franceză oferă, în acest sens, unul dintre cele mai convingătoare exemple: pentru multă vreme, corespondenţa cu spiritul acesteia va constitui un element major de apreciere a legitimităţii politice. Din acest motiv, una din primele iniţiative ale liberalismului angajat în lupta contra maximalismului politic promovat de radicalismul de stînga a fost aceea de a indica disonanţa dintre obiectivul creării unui Stat al Binelui general şi idealurile (legitime) ale revoluţiei. Constatînd că acest obiectiv echivalează cu instaurarea socialismului, gînditorii liberali se întreabă retoric: "Să fie oare socialismul, aşa cum s-a pretins de atîtea ori, continuarea, complementul legitim, perfecţionarea Revoluţiei franceze?

E el, aşa cum s-a zis de atîtea ori, complementul, dezvoltarea naturală a democraţiei?", pentru a putea apoi sublinia, în răspunsul bineînţeles negativ pe care îl dau acestei întrebări, incompatibilitatea dintre idealurile 'înalte' ale acestei revoluţii şi scopurile 'meschine' ale unui stat preocupat de bunăstarea generală: "Oare Revoluţia franceză a săvîrşit marile lucruri care au facut-o cunoscută lumii, adresîndu-se, aşa cum pretindea ieri un orator, sentimentelor materiale, nevoilor materiale ale omului? Credeţi cumva că ea vorbea de salariu, de bunăstare, de consum nelimitat, de satisfacerea nemărginită a nevoilor fizice..."[66]. Mergînd mai

66 Dintr-un discurs pronunţat de Alexis de T. cqueville la 12 septembrie 1848, *Polis,* nr. 1/1995, p. 59.

departe în aceasta direcţie, teoreticienii liberalismului insistau asupra caracterului *politic,* şi nu social, al Revoluţiei – "Revoluţia franceză dorea să nu mai existe clase politice" – sugerînd totodată că orice atentat la diferenţierile de ordin social şi economic dintre clase este nu doar străin spiritului revoluţiei, dar şi periculos: "Revoluţia franceză voia să nu mai existe clase. Ea nu se gîndea însă la clasele sociale, căci nu i-a trecut niciodată prin gînd să-i divizeze pe cetăţeni, aşa cum faceţi dumneavoastră, în proprietari şi proletari. Nu veţi găsi asemenea cuvinte pline de ură şi învrăjbire în nici unul din actele Revoluţiei franceze"[67].

Existau însă argumente mult mai puternice decît cel implicat în aceste formulări retorice cu caracter predominant ideologic. Unul dintre ele era acela că idealul unui Stat al Binelui general este utopic, şi ca atare străin spiritului realist, sau înţelepciunii actului revoluţionar:

> "Revoluţia franceză, aşa cum am spus deja, nu a avut pretenţia ridicolă de a crea o putere socială care să dea de la sine, fiecărui cetăţean, bogăţie, bunăstare şi trai îndestulat. /.../ Ea a crezut că, pentru a-şi îndeplini menirea este suficient să dea fiecărui cetăţean lumini şi libertate"[68].

Concluzia vizată era că nici un stat nu poate îndeplini sarcinile 'grandioase' puse în faţa sa de radicalism, şi deci că niciodată spiritul lucid al revoluţionarilor nu a presupus caracterul imperativ al acestor sarcini.

67 de Tocqueville, op. cit., p. 63.
68 de Tocqueville, op. cit., p. 4.

Un alt argument, mult mai important, era însă acela că un Stat al Binelui general de felul celui elogiat de radicalismul de stînga ar fi fost neapărat unul în care "statul trebuie să facă totul, în care individul nu e nimic": idealul urmărit de radicalism n-ar fi însemnat deci un apogeu al libertăţii individuale, atît de mult dorite şi, în fond, cîştigate prin revoluţie, ci mai curînd o întoarcere înapoi, într-o altă formă, la sistemul paternalist existent în Vechiul regim, conform căruia "doar statul e înţelept" în timp ce "supuşii săi sînt nişte fiinţe infirme şi nevolnice ce trebuie ţinute în mînă, ca nu cumva să cadă sau să se rănească"; o întoarcere înapoi la sistemul bazat pe ideea că "libertăţile individuale trebuie împiedicate, contrariate şi comprimate fără răgaz, că e necesar ca industria să fie reglementată, produsele sale cenzurate, iar concurenţa liberă limitată", căci, se subliniază, "vechiul regim avea, în această privinţă, aceeaşi părere pe caic o au şi socialiştii de astăzi"[52].

Liberalii aveau bune temeiuri pentru a se revendica de la spiritul Revoluţiei franceze şi pentru a respinge, în conformitate cu acest spirit, dezideratele extraordinar de ambiţioase anunţate de adepţii unui Stat al Binelui general. Tradiţia liberală fusese totdeauna aceea a opoziţiei faţă de guvernarea absolută, deci faţă de puterea politică nelimitată; adversară consecventă a unei autorităţi statale necontrolate, gîndirea liberală nu putea accepta evoluţia intelectuală şi politică prin care principiului Autorităţii absolute a Regelui i se substituia acum (ca rezultat al propagandei desfăşurate de ideologia radicală) un principiu nou, dar profund similar, în fond, celui dintîi, şi anume cel al Autorităţii absolute a Binelui general, exercitate de un stat paternalist. Conform viziunii liberale, dirijarea centralizată a vieţii sociale presupusă de acest stat era într-adevăr o continuare a dirijării centralizate caracteristice regimului monarhic tradiţionalist, deci o deviere de la spiritul Revoluţiei franceze, care fusese, conform aceleiaşi viziuni, marea promotoare a libertăţilor individuale. Ceea ce însă omitea

[52] *de Tocqueville, op. cit., p. 59-60.*

liberalismul era relativitatea interpretărilor care puteau fi date acestui spirit. La fel cum consensul mai multor oameni asupra adevărului unei fraze nu garantează identitatea interpretărilor date de ei frazei respective, consensul politic asupra 'spiritului revoluţiei' şi al 'libertăţilor individuale' nu garanta deloc identitatea interpretărilor date
de participanţii la mişcarea socială. Menţinerea unei diversităţi de interese sociale, economice şi politice a condus la menţinerea unei diversităţi de interpretări ale "spiritului Revoluţiei franceze" şi ale ideii de aspiraţii umane "legitime" pe care trebuie să le satisfacă societatea sau statul. în timp ce stînga politică a continuat să susţină că statul trebuie să asigure dreptatea (înţeleasă ca egalitate de fapt) economică şi socială între cetăţeni, deci să acţioneze pentru eradicarea sărăciei, a disparităţi lor de proprietate şi venit, liberalismul (care, opunîndu-se stîngii, va fi privit tot mai des ca reprezentant al dreptei politice) şi-a păstrat principiul că statul trebuie să garanteze doar egalitatea de drept (egalitatea de şanse) între oameni; înţelegînd prin "dreptate economică şi socială" nu egalitatea de proprietate sau venit, ci posibilitatea egală de a participa la 'jocul' economic al pieţei libere ca şi la cel al vieţii publice, liberalii vor continua să respingă proiectele "grandioase" de restructurare a societăţii. Socialiştii vor chema la eliminarea diferenţelor de clasă în spiritul 'fraternităţii', aşa cum era aceasta percepută la stînga (o relaţie ideală între fraţi ce-şi împart moştenirea 'frăţeşte', adică egal). Aceste chemări vor fi descrise de liberalism ca apeluri la ură şi turbulenţă, la încălcarea regulilor jocului social – descriere ce se bazează pe o altă percepţie a fraternităţii, conform cu care oamenii sînt fraţi nu pentru că împart totul egal, ci pentru că aparţin aceleiaşi 'familii' naţionale, cu drepturi egale, fără privilegii asigurate prin naştere. Această dispută continuă între interpretări opuse alimentate de interese opuse va marca permanent evoluţia şi forma concepţiilor liberale.

A TREIA INVENŢIE FONDATOARE: PIAŢA LIBERĂ CA MÎNĂ INVIZIBILĂ

"Nu de la bunăvoinţa măcelarului, berarului sau brutarului aşteptăm noi să ne fie servită masa, ci de la grija cu care aceştia îşi privesc interesele lor. Ne adresăm nu omeniei, ci dragostei lor pentru propria persoană, şi • niciodată nu le vorbim de nevoile noastre, ci de avantajele lor."
Adam SMITH

Deşi gînditorii liberali au semnalat foarte devreme caracterul utopic al convingerii radicalismului de stingă că statul poate şi trebuie să asigure prosperitatea şi fericirea tuturor cetăţenilor săi, reacţia lor la pretenţiile revoluţionare ale stîngii nu se putea limita la sublinierea neputinţei instituţiilor publice de a-i scăpa pe oameni de sărăcie şi suferinţă. După ce mişcările sociale cu caracter antiabsolutist şi antiaristocratic, mai ales Revoluţia franceză, îşi justificaseră atît elanurile umaniste reformatoare cît şi violenţa necruţătoare prin "interesul general" urmărit, nu se putea rămîne la constatarea că, de fapt, Binele general nu este realizabil; o asemenea amputare bruscă a aspiraţiilor şi speranţelor investite în transformarea socială friza cinismul şi încuraja bănuiala – totdeauna prezentă după o revoluţie – că anumiţi participanţi încearcă să monopolizeze avantajele dobîndite în defavoarea celorlalţi. De aceea, strategia liberalismului a fost dublă: pe de o parte, el a criticat iluziile implicate de ideea mult doritului Stat al Binelui general, dar pe de alta a încercat să demonstreze că Binele general s-ar

putea totuşi realiza fără aportul acestui tip de stat paternal, prin simpla funcţionare normală a ordinii economice, sociale şi politice existente deja. O dată cu ofensiva împotriva utopiei socialiste, liberalismul a lansat şi o ofensivă pentru acreditarea propriei sale utopii: aceea că *status quo-u*l, ordinea existentă în care statul avea un

rol limitat sau chiar minimal, putea de la sine asigura Binele public dorit. Dacă radicalismul de stînga clama, în numele Interesului general, împotriva "intereselor private" (ale proprietarilor şi ale tuturor ocupanţilor unei poziţii economice sau sociale avantajate), liberalismul a încercat să arate că tocmai interesele private sînt cele care, descătuşate şi încurajate să acţioneze, pot asigura Binele tuturor, inclusiv al celor dezavantajaţi.

Constatarea rolului benefic, la nivel global, al intereselor private este legată de acea redescoperire a naturii interesate şi egoiste a omului pe care o putem localiza în operele marilor moralişti din perioada postrenascentistă. Vanitatea, amorul propriu, ambiţiile egoiste, au observat o serie de gînditori, de la Montaigne la La Rochefoucauld şi Mandeville, nu joacă doar un rol nefast, destructiv, condamnabil, ci şi unul pozitiv, dinamizator. Bernard Mandeville a mers chiar mai departe, teoretizînd influenţa benefică nu doar a interesului personal, ci şi a viciilor personale. Mandeville porneşte de la cunoscuta premisă că omul nu este alcătuit doar din carne şi oase, ci şi din pasiunile care, de fapt, îl diriguiesc, şi ajunge la originala constatare că aceste pasiuni egoiste pe oare le condamnăm stau în fond la originea succesului unei comunităţi omeneşti: "toate aceste porniri, de care toţi pretindem că ne este ruşine, sînt sprijinul cel mare al unei societăţi înfloritoare". Pentru a ilustra în mod convingător acest principiu, el concepe faimoasa *Fabulă a albinelor*[69], menită să arate că o societate omenească nu

69 O prezentare a fabulei şi a gîndirii lui Mandeville, datorată lui Mihail-Radu Solcan, poate fi găsită în volumul *Limitele puterii* (Editura AII, Bucureşti, 1994) de unde provin şi citatele folosite în textul de faţă.

poate fi totodată “rai al îndestulării şi abundenţei, al creşterii comerţului” şi loc binecuvîntat cu “o cumpătare generală, austeritate şi altruism”: imediat ce în stupul de albine ajunge să domnească o cinste perfectă, prosperitatea şi abundenţa dispar. Morala este deci că “de-ar fi să se lecuiască oamenii de slăbiciunile de care se fac în mod natural vinovaţi, atunci ei ar înceta să mai poată fi reuniţi în societăţi atît de vaste, puternice şi rafinate precum au fost în cele cîteva mari republici şi monarhii ce-au înflorit de la facerea lumii încoace”. într-un mod care poate părea paradoxal, tocmai viciile private constituie izvorul beneficiilor publice.

Nesfiindu-se să admită existenţa unei contradicţii fatale între cerinţele principiale ale moralei şi cele practice ale prosperităţii economice, Bernard Mandeville a mers, în direcţia unui anume 'realism politic', mai departe decît marea majoritate a contemporanilor săi. Gînditorii cei mai influenţi, şi în primul rînd Adam Smith, nu l-au urmat pînă la capăt şi nu au acceptat acel elogiu ai viciilor private implicat în *Fabula albinelor,* dar ei au căzut de acord cu Mandeville asupra punctului esenţial: rolul benefic al 'dragostei de sine' a fiecărui individ. Adam Smith nu evocă viciile, ci interesele şi avantajele personale, cărora însă le rezervă acelaşi rol pozitiv, fertil la nivel global: "Orice individ se străduieşte încontinuu să găsească investiţia cea mai avantajoasă pentru capitalul de care dispune. El are în vedere avantajul lui şi nu pe acela al societăţii. Insă examinarea avantajului său, în mod natural, sau mai bine zis chiar în mod necesar, îl face să prefere investiţia care este cea mai avantajoasă pentru societate"[54]. în scrierile lui Smith ia astfel naştere unul din cele mai utile şi mai durabile mituri legitimatoare ale liberalismului: mitul convergenţei predestinate dintre interesul personal al investitorului şi interesul general. Semnificaţia legitimatoare a acestei presupuse convergenţe este clară, iar forţa sa critică la adresa ideilor radicale este evidentă: proprietatea şi capitalul privat nu acţionează doar în avantajul intereselor private, ci şi în avantajul celor publice – satisfacerea intereselor personale ale investitorilor se realizează în aşa fel încît o dată cu ele sînt satisfăcute şi interesele globale ale societăţii. Ca atare, pentru realizarea Binelui general nu este nicidecum necesară desfiinţarea proprietăţii private, după cum nu este necesară nici egalizarea situaţiei economice a cetăţenilor. Adam Smith nu a putut demonstra efectiv ideea convergenţei necesare a intereselor private cu cele publice; unele dintre argumentele sale sînt în mod evident contrazise de fapte şi în cadrul

[54] *Adam Smith. Avuţia naţiunilor, fragmente, în Limitele puterii, op. cit., p. 39.*

liberalismului contemporan nimeni nu mai susţine, ca atare, această teză (deşi este în continuare susţinută, şi de multe ori cu foarte solide temeiuri, teza rolului pozitiv şi fertil jucat la nivel global, *în condiţii bine determinate,* de interesele private). Dar el a intuit şi formulat convingător un element esenţial al realităţii economice şi sociale: complexitatea şi importanţa publică a
consecinţelor dinamicii intereselor private. Tocmai acest element este captat în faimoasa metaforă a "mîinii invizibile":

> "în mod obişnuit, individul nu intenţionează promovarea interesului public şi nici nu ştie cu cît contribuie el la această promovare. Atunci cînd preferă să sprijine activitatea indigenă, iar nu pe cea străină, el urmăreşte numai propria lui siguranţă; iar îndrumînd acea activitate în aşa fel încît să producă cea mai mare valoare posibilă, el este condus de o mînă invizibilă ca să promoveze un scop ce nu face parte din intenţia lui. Urmărindu-şi interesul său, el adeseori promovează interesul societăţii mai eficient decît atunci cînd intenţionează să-l promoveze"[55].

în ideea "mîinii invizibile" se ascunde nu doar un principiu justificator al liberalismului, ci şi – în germene – ideea vitală a rolului reglator jucat de întreprinderea economică liberă şi, implicit, de piaţa liberă. Nu ar fi o prea mare exagerare a spune că, sub aspect *economic,* această idee constituie cea mai importantă contribuţie teoretică a gîndirii liberale, o contribuţie foarte durabilă, apreciată în cea mai mare măsură şi astăzi. Dacă primele invenţii fondatoare şi mituri legitimatoare ale liberalismului ('starea naturală', 'contractul social') au căzut în desuetudine, ideea fundamentală a influenţei benefice, indispensabile, a intereselor private şi a interacţiunii lor dinamice permanente – care este piaţa economică – a rămas în vigoare, fără ca vreuna din rivalele sale teoretice să fi putut obţine vreun succes semnificativ. Tezele ideologiei de stînga privind posibilitatea practică

[55] *Adam Smith, op. cit., p. 39-40.*

imediată şi necesitatea ‘istorică’ absolută a înlocuirii sistemului economic bazat pe interesul privat şi piaţa liberă cu un sistem ‘colectivist’ axat pe planificare au suferit în secolul XX un eşec răsunător.

Recunoaşterea valorii şi a importanţei greu de supraestimat a rolului esenţial jucat de interesele private în economie nu înseamnă totuşi acceptarea integrală a interpretării liberale în general, nici îmbrăţişarea necritică a celei propuse de Adam Smith în particular. Liberalismul (şi scrierile lui Smith exemplifică foarte bine acest lucru) nu numai că a descoperit caracterul vital al iniţiativei particulare şi al pieţei libere; el a mers mult mai departe, instaurînd un veritabil mit al liberei iniţiative şi pieţei. Din argumentele apărătorilor acestui mit

[55] *Adam Smith, op. cit., p. 39-40.*

rezultă că întreaga prosperitate economică a unei naţiuni, satisfacerea tuturor intereselor economice îndreptăţite, bunăstarea dorită de cetăţeni se asigură automat prin simpla manifestare a iniţiativei private şi funcţionarea normală a pieţei libere. încrederea naivă în teza că toate problemele economice se rezolvă de la sine şi toate nevoile se satisfac spontan îndată ce interesele private şi piaţa sînt lăsate să lucreze absolut liber transpare dintr-un fragment nu pe nedrept celebru al lui Adam Smith:

> "Pentru a aduce un stat din starea de barbarie la cel mai înalt grad de belşug nu este nevoie de multe alte lucruri decît de pace, impozite uşoare şi o împărţire rezonabilă a dreptăţii; restul vine de la sine, în virtutea cursului natural al lucrurilor"[56].

Teza că belşugul şi deci satisfacerea interesului general "vin de la sine" în condiţii de libertate economică constituie o componentă centrală a doctrinei liberale originare, apărată de mulţi adepţi ai acesteia şi astăzi, componentă care însă nu se bucură de aceeaşi aprobare unanimă ca ideea rolului decisiv al intereselor private. De fapt, în jurul acestei teze se desfăşoară o permanentă şi extrem de intensă dispută, la care participă liberalismul radical sau libertarianismul pe de o parte, şi criticii săi, de diverse orientări filozofice, pe de alta. Principalele argumente pro şi contra vor fi discutate într-un alt capitol.

Teza dezvoltării economice spontane, bazate exclusiv pe libertatea iniţiativei private şi a pieţei, constituie unul dintre principalele argumente liberale în favoarea reducerii la minim a intervenţiei statului în viaţa societăţii. încă de Ia Adam Smith apare foarte clar argumentul că puterea politică nu poate şi nu trebuie să 'păstorească', 'îndrume' sau 'supravegheze' cetăţenii pentru a asigura realizarea Binelui general; modelul ideal de stat ar fi cel în care;

[56] *Adam Smith. op. cit., p. 41.*

> "Orice individ, atît timp cît nu încalcă legile dreptăţii, este lăsat cu desăvîrşire liber să-şi vadă de interese în chip propriu şi să-şi pună atît activitatea, cît şi capitalul în concurenţă cu activitatea şi capitalul altor indivizi sau al altor grupuri de oameni. Suveranul este complet eliberat de o îndatorire care îl expune totdeauna la nenumărate înşelăciuni ori de
>
> cîte ori încearcă să o îndeplinească şi pentru buna îndeplinire a căreia nici înţelepciunea oamenilor, nici ştiinţa nu pot fi cîndva suficiente: de acea îndatorire de a supraveghea activitatea particularilor şi de a o îndruma spre îndeletniciri cît mai potrivite cu interesul societăţii"[57].

Deşi Smith admite că există activităţi economice care nu pot fi realizate prin iniţiativa privată – bunăoară, lucrări publice "a căror înfăptuire şi întreţinere nu pot constitui niciodată interesul unui particular sau al unui număr mic de particulari, deoarece unui particular sau unui mic număr de particulari profitul nu i-ar putea restitui niciodată cheltuielile, în timp ce marii societăţi îi poate adesea aduce mai mult decît a cheltuit" – el este convins că, în ansamblu, libera acţiune a intereselor private poate rezolva toate problemele de ordin economico-social ale unei comunităţi; tocmai pe această convingere se bazează concluzia sa că nu ar fi raţional ca 'suveranul' (deci puterea de stat) să încerce dirijarea activităţilor umane către satisfacerea interesului general. Promovarea interesului public nu trebuie să se realizeze în mod deliberat şi organizat, ci – aşa cum ne asigură Smith în prezentarea ideii sale privind "mîna invizibilă" – în mod spontan, prin simpla activitate de promovare a intereselor private. Accentul pe rezolvarea spontană, şi, cum insistă Smith, "naturală", a problemelor comunităţii avea meritul de a contracara tendinţele radicale de remodelare arbitrară a societăţii pe baza unui plan abstract, preconceput, de felul celui imaginat de revoluţionarii francezi, împotriva acestora, se aduce

[57] *Adam Smith, op. cit., p. 40.*

argumentul important al autonomiei individuale; oamenii nu sînt piese care să poată fi mutate mecanic dintr-un loc în altul conform unor proiecte teoretice, cum pare să creadă 'omul sistemului' (revoluţionarul călăuzit de un plan abstract de reorganizare socială):

> "El pare să-şi închipuie că poate să-i ordoneze pe diverşii membri ai unei mari societăţi cu aceeaşi uşurinţă cu care mîna omului poate să dispună piesele pe o tablă de şah. El nu ţine cont de faptul că mutarea pieselor pe tabla de şah nu are altă sursă decît maişcarea pe care le-o imprimă mîna; pe marea tablă de şah a societăţii omeneşti însă fiecare piesă are propria ei sursă de mişcare, cît se poate de diferită de cea la care ar putea recurge legiuitorii. Dacă aceste două surse sînt puse de

[57] *Adam Smith, op. cit., p. 40.*

> acord şi imprimă o mişcare în aceeaşi direcţie, jocul societăţii omeneşti va decurge lin şi armonios, fiind probabil ca el să se desfăşoare în mod fericit şi să fie încununat de succes. Dacă ele nu sînt în acord şi imprimă mişcări în direcţii diferite, atunci jocul va avea o desfăşurare jalnică, societatea trebuind să se afle tot timpul într-o stare de mare dezordine”[70].

Metafora ‘jocului’ social, extrem de importantă pentru interpretarea de sorginte liberală a vieţii sociale (şi asupra căreia vom reveni, pentru o analiză nu numai a virtuţilor, ci şi a capcanelor ei), avea avantajul de a sublinia rolul vital al intereselor personale care îi îmboldesc pe oameni şi care nu pot fi ignorate nici de puterea politică ce, urmărind un interes general, aspiră la reaşezarea lor pe eşichierul social. Nici un pretins interes general, adică nici un interes decretat ca atare de către putere, nu poate justifica tendinţa de a neglija sau încălca interesele private. Opunîndu-se acestei tendinţe a ‘oamenilor sistemului’, liberalismul contribuia încă o dată la înfruntarea puterii politice arbitrare, a autorităţii necontrolate; aici însă nu mai era vorba de respingerea arbitrarului ‘reacţionar’ care emana de la monarhia absolutistă, ci a arbitrarului revoluţionar, exploziv, generat de radicalismul care se revendica drept adversarul cel mai consecvent al absolutismului regal. Refuzul liberalismului de a se ralia unor asemenea tendinţe cu pretenţii progresiste, dar care instaurau un nou tip de totalitarism, confirmă rolul său istoric de promotor al democraţiei.

Pe de altă parte însă, ideea că promovarea interesului general trebuie să se facă exclusiv în mod spontan, prin jocul liber al intereselor private, şi că numai în cazuri marginale (“lucrări publice”) ar fi utilă şi justificată intervenţia statului, a creat şi un soi de cult al spontaneităţii, un cult care tindea să impună, fără dovezi sau temeiuri concludente, teza că goana după satisfacerea interesului personal conduce automat şi la o satisfacere a intereselor generale. în acest

70 Adam Smith, fragment din *Teoria sentimentelor morale,* op. cit., p. 36.

caz, ca şi în multe altele, cu precădere în filozofia politică, dar nici pe de parte exclusiv în acest domeniu, se produce o alunecare de la o stare de fapt la un principiu imperativ şi, în cele din urmă, o confuzie între două teze profund diferite. Alunecarea în cauză este de la faptul importanţei vitale a intereselor private – 'jocul social nu are la bază urmărirea unanimă, disciplinată, a interesului general, ci în primul rînd urmărirea individuală, permanentă, a intereselor private' – la un principiu al non- intervenţiei statale – 'nu trebuie niciodată urmărit în mod deliberat un anume interes general, ci trebuie totdeauna lăsat să acţioneze spontan interesul privat' – iar confuzia care se strecoară este aceea dintre teza (astăzi unanim admisă) că 'statul nu poate să se axeze doar pe interesul public, ignorînd interesele private' şi teza (contestabilă şi actualmente extrem de contestată) că 'statul trebuie să se axeze doar pe interesele private, ignorînd interesul public'. Mitul 'pieţei libere' ca 'mînă invizibilă' care aranjează activităţile economice în cea mai bună manieră posibilă, facînd deci inutilă sau chiar dăunătoare orice intervenţie economică statală, s-a născut şi a fost cultivat de o serie de liberali radicali pe baza acestei confuzii.

A PATRA INVENŢIE FONDATOARE: STATUL MINIMAL (‘PAZNIC DE NOAPTE’)

“Statul nu este şi nu ar trebui să fie altceva decît *forţa de poliţie comună* instituită, nu de a fi un instrument de opresiune şi jaf reciproc.”

BASTIAT

Convingerea că problemele economiei – cele mai importante probleme ale unei comunităţi, în măsura în care de ele depinde însăşi supravieţuirea oamenilor – se rezolvă ‘de la sine’ i-a făcut pe mulţi reprezentanţi ai liberalismului clasic să susţină că statul nu poate şi nu trebuie să intervină în mod semnificativ în activitatea productivă sau creatoare a oamenilor. Primul argument invocat de teoreticienii sau ideologii liberali este acela că toţi cei care pledează pentru intervenţia masivă a statului se hrănesc cu iluzia că acesta ar fi un părinte binefăcător, capabil de a face totul *în locul* cetăţenilor săi şi *pentru* binele nemărginit al acestora. Or, întrebarea la care revin mereu purtătorii de cuvînt ai liberalismului clasic este tocmai aceasta: unde şi cum poate fi descoperită

> “o fiinţă generoasă şi neobosită care îşi spune *stat* şi care să aibă pîine pentru toate gurile, muncă pentru toate braţele, capital pentru toate întreprinderile, credite pentru toate proiectele, balsam pentru toate rănile, consolare pentru toate suferinţele, sfaturi pentru toate nedumeririle, soluţii pentru toate problemele, adevăruri pentru toate minţile, distracţii pentru toate speciile de plictis, lapte

pentru copii şi vin pentru bătrîni, care ne satisface toate necesităţile, ne prevede toate dorinţele, ne satisface întreaga curiozitate, ne corectează toate erorile, ne amendează toate greşelile şi ne absolvă pe toţi de aici înainte de

nevoia de prevedere, prudenţă, judecată, inteligenţă, experienţă, ordine, economie, cumpătare şi sîrguinţă”[71].

întrebări retorice de acest tip sînt menite să sugereze că un stat cu atari calităţi providenţiale nu a existat şi nici nu va putea exista vreodată. Prezentînd intervenţia statală într-o asemenea manieră maximalistă, liberalismul clasic urmăreşte să scoată în evidenţă caracterul nerealist, utopic şi chiar absurd al speranţelor puse în acţiunea instituţiilor de stat. împotriva reprezentanţilor stîngii, care atribuiau statului sarcina de a rezolva toate marile probleme sociale – eradicarea sărăciei şi a suferinţei, eliminarea inegalităţilor şi a marginalizării, dezvoltarea educaţiei etc. – liberalii reamintesc mereu că “nu există o creaţie mitică, o abstracţiune, de la care cetăţenii să pretindă totul” – în fapt, el este un sistem de organizare prin care se distribuie cu o mînă ceea ce s-a colectat cu alta; şi, desigur,

“statul poate lua fără a da. Am văzut acest lucru şi îl putem explica prin natura poroasă şi absorbantă a mîinilor sale care întotdeauna păstrează o parte, uneori tot ceea ce ating. Dar ceea ce nu s-a văzut niciodată, ceea ce niciodată nu va fi văzut şi ceea ce nici nu poate fi închipuit este ca statul să dea publicului mai mult decît a luat de la el”[72].

Dacă însă statul nu face decît să împartă cetăţenilor ceea ce a adunat deja de la ei şi dacă, aşa cum este evident, el nu poate să ia puţin dînd în schimb foarte mult, înseamnă că singura scamatorie posibilă prin care unii oameni ar putea fi

71 Fredâric Bastiat, *Statul.* în *Viaţa românească,* anul LXXXIX, nr.11-12/1994, p. 127.
72 Bastiat, op. cit., p. 129.

ajutaţi sau ‘salvaţi’ ar fi cea care constă în susţinerea (financiară) a unora pe baza fondurilor colectate de la alţii. O atare redistribuire, însă, este considerată de liberali ca Bastiat drept o veritabilă escrocherie; statul angajat în asemenea manevre n-ar fi un stat ‘providenţial’, un stat ‘al binelui general’, ci mai curînd *“marea entitate fictivă prin care fiecare încearcă să trăiască pe socoteala celorlalţi.*

Cel de-al doilea argument adus împotriva ideii statului paternal, care îşi ajută fiii ca un părinte iubitor, împărţindu-le ‘frăţeşte’ bogăţia existentă, este caracterul său imoral, pervertit. Liberalii epocii clasice

rămîn la convingerea că statul şi legile sale s-au născut şi există pentru a proteja drepturile, libertăţile şi proprietatea fiecărui individ. Cînd însă legile nu mai urmăresc doar dreptatea, ci şi scopuri filantropice, cînd “legea ia ce aparţine unora pentru a da altora”, ea se transformă din instrument al dreptăţii în mijloc de spoliere, căci “există Spoliere atunci cînd se aduce atingere Proprietăţii, deci atunci cînd o porţiune din bogăţii trece de la cel care le-a dobîndit, fără consimţămîntul lui şi fără compensaţie, la cineva care nu a creat această bogăţie, indiferent dacă acest transfer se întîmplă prin forţă sau prin şiretenie”[73]. Această transformare dovedeşte, în viziunea liberală, pervertirea legii: instrumentele dreptăţii au devenit mijloacele de promovare a nedreptăţii. Or, nici un fel de scop nobil – cum ar fi Binele general – nu poate scuza nedreptatea instaurată chiar pe cale legislativă. Marilor proiecte politice ale stîngii de ‘optimizare’ a organizării sociale liberalismul le răspunde prin evidenţierea unui ‘principiu de limitare’: intervenţia statală legitimă este sever limitată deoarece optimizarea urmărită prin ea atrage după sine în mod fatal disoluţia dreptăţii.

> “Socialiştii raţionează aşa: dacă legea organizează dreptatea, de ce n-ar organiza ea şi munca, învăţămîntul

73 Bastiat, *Legea,* în *Polis,* nr. 1/1995, pp. 74.

sau religia? De ce? Pentru că ea nu ar putea organiza munca, învăţământul sau religia fără a dezorganiza Dreptatea. Nu uitaţi că Legea e Forţa şi că, prin unnare, domeniul Legii nu poate depăşi în mod legitim domeniul rezervat Forţei”[74].

Nici un tip de optimizare – a economiei, a educaţiei, a vieţii spirituale – nu se poate realiza de către stat fără exercitarea unor constrîngeri asupra societăţii civile, fără o ‘remodelare’ a acesteia (a relaţiilor de proprietate, a organizării activităţilor etc.). Insă – afirmă ritos liberalii – statul a fost creat de către cetăţeni tocmai pentru apărarea societăţii civile, pentru conservarea proprietăţii şi a libertăţii de a-şi organiza activităţile fără nici o constrîngere exterioară; statul nu are deci dreptul de a-i constrînge pe cei ce l-au creat să-şi modifice modul tradiţional de viaţă, ci numai pe acela de a-i constrînge pe cei ce atentează la acel mod de viaţă.

într-un mod asemănător argumentează şi alţi reprezentanţi ai liberalismului francez. Benjamin Constant, bunăoară, examinează raţionamentul făcut de adepţii unui stat puternic şi autoritar, care îşi asumă sarcina de a-i face pe oameni fericiţi: “Care este, în fond, scopul tuturor eforturilor voastre, motivul activităţilor voastre, obiectul speranţelor voastre? Nu este el oare fericirea? Ei bine, lăsaţi-ne să acţionăm, şi o să v-o dăruim”. Răspunsul lui Constant este că acest raţionament trebuie respins, o dată cu generozitatea pe care pare să se bazeze, deoarece statul nu a fost creat pentru a-i ferici pe oameni, ci numai pentru a asigura păstrarea dreptăţii: “Oricît de mişcător ar fi un interes atît de cald, să rugăm autoritatea să rămînă în interiorul limitelor sale. Să se mărginească la a face dreptate; ne însărcinăm noi înşine să ne asigurăm fericirea”. Se observă aici presupunerea că ar exista nişte limite *naturale* ale acţiunii statului, o sferă originară de acţiune a autorităţii, asupra căreia nu subzistă nici o îndoială –

74 Bastiat, op. cit., p. 75.

realizarea dreptăţii cade în această sferă, asigurarea fericirii nu.

Este evident că această linie de argumentare se bazează pe premiza clasică a consensului iniţial: dacă statul a luat naştere printr-un consens originar al indivizilor care doreau, cu toţii, să-şi conserve proprietatea şi modul de viaţă, sau să aibă la dispoziţie un instrument de realizare a dreptăţii şi nimic mai mult, atunci modificarea proprietăţii şi a modului de viaţă prin intervenţia statului, precum şi însărcinarea acestuia cu realizarea fericirii cetăţenilor, pot fi prezentate ca exemple de pervertire a intenţiei politice iniţiale, fondatoare, a oamenilor. Dacă însă se ia în considerare faptul existenţei mai multor grupuri sociale, dintre care unele – care nu posedă proprietate şi nu beneficiază de o poziţie avantajoasă – nu au aderat la consensul iniţial asupra unui mod de viaţă şi, eventual, doresc schimbarea acestuia, sau care salută intenţia autorităţii de a le asigura fericirea, atunci argumentele respective îşi pierd mult din forţa de convingere. Este interesant de remarcat că gînditorii liberali clasici au avut în vedere existenţa mai multor grupuri sociale cu interese diferite, însă nu au pus niciodată la îndoială nici ideea consensului originar, nici teza că scopul statului trebuie să fie unul de conservare a unui mod de viaţă şi organizare a activităţii umane. Ei constată existenţa riscului ca diferite grupuri să încerce acapararea statului şi utilizarea legislaţiei în interes propriu:

> "de îndată ce, sub pretextul organizării, al reglementării, al protecţiei, al încurajării, Legea poate *lua de la unii pentru a da celorlalfi,* de îndată ce ea poate extrage din bogăţia acumulată de toate clasele pentru a îmbogăţi pe una din ele – pe cea a agricultorilor, a meşteşugarilor, a neguţătorilor, a armatorilor, a artiştilor sau a actorilor – vai!, din acest moment nu va exista clasă care să nu pretindă, pe bună dreptate, să pună la rîndul său mîna pe Lege. Nu va mai exista clasă care să nu revendice cu patimă dreptul său de a alege şi de a fi aleasă şi care să nu fie gata de a bulversa întreaga societate pentru a obţine ceea ce doreşte"[63].

Competiţia de interese dintre grupuri este deci recunoscută în modul cel mai limpede, şi chiar stigmatizată drept absurdă – "himera zilelor noastre e îmbogăţirea tuturor claselor, a fiecăreia în defavoarea celorlalte"[64]. Dar, în ciuda acestei lucidităţi, care prefigurează foarte corect competiţia pentru resurse şi privilegii dintr-un stat 'al bunăstării generale', sau, cum este cazul în zilele noastre, dintr-un stat al 'protecţiei sociale', liberalii epocii clasice nu au împins propriul lor raţionament pînă la a recunoaşte că existenţa unor conflicte de interese între grupurile sociale face extrem de implauzibilă ideea unui consens social originar asupra rolului limitat al statului (de conservare a proprietăţii, a unui mod de viaţă). în critica pe care o fac aspiraţiei către un 'stat al Binelui general', liberalii recunosc implicit existenţa unor conflicte de interese între grupurile sociale; în schimb, în interpretarea pe care o dau originii societăţii, precum şi naturii sau funcţiilor statului, ei nu mai iau în considerare nici un fel de diferenţe de interese de grup, prezentînd lucrurile ca şi cum ar exista, sau cel puţin ar fi existat iniţial, un consens fundamental al tuturor membrilor societăţii asupra rolului minimal al instituţiilor reprezentînd comunitatea, acela de apărare a proprietăţii şi libertăţii individuale. Din acest contrast pare să rezulte că interesele

[63] *Bastiat, op. cit., p. 71.*
[64] *Bastiat, op. Cit., p. 73.*

diferite şi conflictul dintre ele se nasc doar o dată cu statul "Binelui general", administrator al unui patrimoniu comun a cărui existenţă declanşează competiţia socială, de unde şi concluzia că cea mai bună cale de evitare a conflictelor sociale este inexistenţa unui asemenea patrimoniu. Pe această concluzie se sprijină teza liberală a statului-paznic, conform căreia singura atribuţie a statului ar trebui să fie cea de apărător al drepturilor şi libertăţilor individuale, în primul rînd al proprietăţii private: într-un stat care nu posedă nici un fel de resurse, în afara celor strict necesare exercitării atribuţiilor sale juridice şi 'poliţieneşti' (adică de pază), inexistenţa unui patrimoniu comun care să trebuiască administrat prin intermediul instituţiilor publice ar exclude lupta internă pentru acapararea acestor instituţii şi deci a resurselor din patrimoniului respectiv. Numele foarte sugestiv ("statul – paznic de noapte") sub care este cunoscută această teză evocă metaforic principiul liberal aflat în spatele ei: 'ziua', adică atunci cînd se desfăşoară din plin activităţile economice şi sociale, statul nu trebuie să joace absolut nici un rol; rolul său începe doar 'noaptea', adică atunci şi acolo unde se pune problema apărării proprietăţii şi a celorlalte drepturi ale cetăţenilor.

Inventarea 'statului – paznic de noapte' sau, conform terminologiei liberale modeme, a 'statului minimal', se justifică deci printr-o serie de presupuneri privind contractul şi consensul originar al indivizilor, egalitatea fundamentală a poziţiilor lor şi, mai ales, inexistenţa unor conflicte de interese originare: statul apare prin asocierea liberă şi voluntară a indivizilor ce urmăresc să atingă prin intermediul său obiective (de apărare a drepturilor şi libertăţii, deci de ordin juridic, poliţienesc şi militar) care sînt greu de atins prin eforturi individuale, separate; prerogativele statului nu sînt deci decît cele *cedate* deliberat acestuia de către indivizii care se asociază; or, cum ei au cedat doar un minim de prerogative (privind apărarea), prerogativele statului sînt

minimale.

îndată ce aceste presupuneri sînt puse în discuţie – şi, dat fiind caracterul lor implauzibil, este greu să nu fie puse în discuţie: bunăoară, este foarte greu de admis sugestia că cetăţenii nu vor intra într-un conflict de interese decît atunci cînd statul 'Binelui general' se va angaja în administrarea patrimoniului comun – inovaţiile în cauză devin suspecte. De ce credibilitate se mai poate bucura ideea contractului şi consensului social originar asupra rolului minimal al statului, o dată ce se recunoaşte faptul că diferenţele şi conflictele de interese dintre grupurile sociale nu apar o dată cu statul-administrator al patrimoniului comun, ci preexistă acestuia, fiind chiar omniprezente?

Doctrina statului minimal se sprijină pe mai multe principii tipice gîndirii liberale. Unul dintre cele mai importante este principiul *atomismului* social, adică principiul care reduce societatea la multitudinea 'atomilor' (indivizilor) care o compun. Dacă o comunitate omenească se reduce la suma indivizilor ei, atunci pare firesc a susţine, o dată cu Herbert Spencer, că singurele obstacole pe care le are de înfruntat un membru al comunităţii sînt cele create de opţiunile şi conduita celorlalţi membri ai ei. Consecinţa acestui *reducţionism* (societatea este redusă la suma 'atomilor' ei, obstacolele şi dificultăţile oamenilor sînt reduse la cele pe care aceştia şi le ridică reciproc în cale) este posibilitatea de a justifica rolul minimal al statului: cîtă vreme singurele piedici cu care se confruntă oamenii sînt cele ce rezultă din acţiunea semenilor, singura sarcină a statului trebuie să fie cea de prevenire şi eliminare a acestor piedici create reciproc – deci, singura funcţie a instituţiilor statale va fi cea de protejare a libertăţii fiecărui individ faţă de ameninţările sau daunele aduse de alţi membri ai aceleiaşi comunităţi. în acest mod, atomismul implicat în concepţia liberală susţine ideea că statul nu are altă menire decît aceea de a aplica principiul maximei libertăţi egale.

Un alt principiu care susţine idealul statului minimal (este vorba mai curînd de un ideal decît de un model real, deoarece istoria nu pare să consemneze existenţa vreunui caz concret de stat de acest tip) este cel al *diversităţii Binelui individual.* Liberalii pornesc totdeauna de la recunoaşterea (tipică modernităţii) a faptului că oamenii diferă între ei în ceea ce priveşte forma de Bine individual la care aspiră, precum şi că nu pare să existe nici un fel de consens asupra a ceea ce ar constitui Binele general. Spre deosebire de epocile anterioare, în care Binele general (valorile sau virtuţile cardinale, Adevărul, Dreptatea etc.) era perceput ca reprezentînd *miezul* comun tuturor formelor de Bine individual, astfel că principalele aspiraţii şi scopuri omeneşti păreau a fi la unison (numai elemente secundare, periferice, ţinînd de 'coaja' superficială caracteristică fiecărui individ, deosebind între ele formele
particulare de Bine), modernitatea tîrzie nu vede consensul valorilor şi scopurilor, ci în primul rînd disensiunile, dezacordurile şi diferenţele dintre formele de Bine individual; ea abandonează metafora filozofică a 'miezului (comun) şi cojii (specifice)', îmbrăţişînd o nouă perspectivă, conform căreia nenumăratele diferenţe de vederi dintre oameni cu privire la propriul lor bine ocupă locul central, iar elementele comune (care fac obiectul consensului, al ideii de Bine generai) rămîn pe un loc periferic.

Liberalismul ilustrează acest nou mod de a vedea raportul dintre Binele general şi formele individuale de Bine, avansînd chiar o nouă metaforă menită să o înlocuiască pe aceea a 'miezului şi cojii". Este vorba de metafora 'jocului', a unui joc în care diferiţii participanţi concurează în vederea realizării propriilor obiective; conform acestei noi imagini asupra vieţii oamenilor în societate, fiecare individ îşi urmăreşte propriile scopuri (propriul Bine), astfel că în prim plan se află permanent diferenţele de vederi şi opţiuni, diversitatea de valori, incompatibilităţile dintre participanţii la joc. Dar cum

jocul are caracter colectiv (oamenii trăiesc şi acţionează într-o comunitate), trebuie să existe anumite reguli care să asigure libertatea de acţiune a tuturor participanţilor: regulile jocului, în primul rînd cea care garantează dreptul fiecăruia de a-şi urmări propriile obiective atîta vreme cît nu dăunează altor participanţi, reprezintă tocmai Binele general, elementul de consens public care facilitează acţiunile individuale de căutare a Binelui individual.

Este cît se poate de important să se reliefeze diferenţa esenţială dintre cele două perspective: conform metaforei 'miezului şi cojii', Binele general ocupă locul central şi este prezent în orice formă de Bine individual (ca miez al acestuia), în timp ce elementele pur individuale au caracter marginal; conform metaforei 'jocului care trebuie să aibă regulile sale', Binele individual se află în centrul întregii activităţi (este scopul urmărit de toţi participanţii), în timp ce Binele general (reflectat de regulile jocului, cele ce permit desfăşurarea nestingherită a căutărilor individuale) nu reprezintă decît un element al cadrului în care se realizează aceste căutări. Binele general rămîne un element de decor, nu lipsit de importanţă, însă marginal, deoarece el nu constituie 'miezul' (scopul) căutărilor individuale, ci numai cadrul *procedural* (mijlocul, instrumentul, condiţia necesară) propriu acestora.

Bazîndu-se pe această nouă reprezentare, liberalismul trage concluzia că numai considerentele privind Binele individual sînt relevante şi posedă greutate, orice considerente privind Binele general avînd doar o valoare auxiliară (de considerente *procedurale).* în ceea ce priveşte scopurile existenţei omeneşti, ideile privind Binele general şi orice considerente supra-individuale apar ca nerelevante; aici numai ideile de Bine individual şi considerentele privind persoanele particulare au relevanţă. Statul însuşi va trebui deci să-şi limiteze activitatea la sfera minimă a elementelor procedurale: el va trebui să asigure Binele general doar în

sensul asigurării cadrului procedural al 'jocului' (elaborarea şi aplicarea regulilor acestuia); nu i se va îngădui însă să aibă deloc de-a face cu chestiunile importante, cele legate de Binele individual. Mai mult decît atît, cum statul trebuie să garanteze libertatea de acţiune a participanţilor la joc, şi cum obstacolele în calea acesteia apar doar din conduitele individuale (manifestările unor 'jucători' stînjenind libertatea altora), singura atribuţie a instituţiilor statale este aceea de a elimina obstacole *individuale* (infracţiuni şi abuzuri ale persoanelor, elemente prevăzute de lege); ele nu vor avea latitudinea de a se ocupa de eventuale obstacole supra-individuale, cum ar fi cele structurale (rezultînd din structura 'jocului', a relaţiilor dintre participanţi, a sistemului de reguli), în măsura în care acestea nu intră în categoria obstacolelor individuale (sancţionate de lege).

Aceste particularităţi ale concepţiei liberale despre stat vor face obiectul atacurilor lansate de criticii contemporani ai doctrinei statului minimal.

O DISTINCŢIE FONDATOARE:

DISTINCŢIA DINTRE SFERA PUBLICĂ şl SFERA PRIVATĂ

"Există un cerc în jurul fiecărui individ uman pe care nici unei cîrmuiri... n-ar trebui să i se îngăduie să-l încalce."

John Stuart MILL

Dacă ideea rolului reglator al interesului privat şi al pieţei libere se recomandă drept cea mai semnificativă contribuţie doctrinară de ordin economico-filozofic a liberalismului, şi dacă ideea 'statului minimal' reprezintă cea mai caracteristică contribuţie politică a sa, în schimb se poate spune că cea mai solidă şi mai durabilă dintre propunerile politico-filozofice liberale este distincţia dintre sfera *publică* şi sfera *privată* a vieţii individului uman. La originea acestei distincţii stă constatarea caracterului fundamental al unei nevoi tipice omului modern: nevoia de libertate individuală. Un merit al liberalismului clasic este acela de a fi descoperit că "independenţa individuală este prima dintre nevoile moderne"[75]. Intr-un discurs din anul 1819, care a devenit una dintre cele mai celebre pledoarii ale liberalismului, fiind considerat azi o capodoperă a gîndirii politice clasice . – *"Despre libertatea anticilor în comparaţie cu a modernilor*" – Benjamin Constant observă diferenţele esenţiale dintre

75 Benjamin Constant, *Despre libertatea anticilor în comparaţie cu a modernilor,* în blumul *Cours de politique constitutionelle,* ed.a 2-a, voi. 2, Paris, 1872, p. 552.

înţelegerea antică şi cea modernă a libertăţii politice. Libertatea, la antici, avea în primul rînd un caracter colectiv şi direct, manifestîndu-se ca participare la exercitarea autorităţii şi la luarea, în grup, a deciziilor importante pentru întreaga

comunitate. Acest tip de libertate pozitivă (participativă) se împletea însă cu subordonarea individului faţă de comunitate în nenumărate chestiuni de ordin moral, intelectual sau spiritual: conduita, opiniile şi credinţele religioase erau reglementate şi supravegheate de colectivitate. Mentalităţile moderne privind libertatea de alegere a fiecărui om ar fi fost inacceptabile pentru antici: bunăoară, "libertatea de a-şi alege cultul religios, libertate pe care noi o privim ca pe unul dintre drepturile noastre cele mai preţioase, ar fi părut anticilor ca o crimă şi ca un sacrilegiu"[66]. Ideea drepturilor individuale ale omului nu exista, fiecare individ fiind, ca urmare, 'scufundat' în colectivitatea etnică sau în organismul comunitar (cetatea). Dimpotrivă, subliniază Benjamin Constant, libertatea modernă este "dreptul de a nu fi supus decît legii" , de a nu fi subordonat voinţei arbitrare a altora (libertate negativă). Acest tip de libertate se manifestă în esenţă ca exercitare a drepturilor individuale la liberă iniţiativă economică sau politică, la asociere, opinie şi credinţă.

De unde apare această opoziţie? Argumentarea sugerează că ea are un suport obiectiv. Locuitorii cetăţilor antice erau mult mai legaţi, decît sînt oamenii epocii moderne, de instituţii publice şi stat, pentru cel puţin două motive. Intîi, pentru că aspirau la îmbogăţire pe cale militară, prin războaie de cucerire, războaie ce implicau participare politică permanentă şi extrem de activă, precum şi intervenţia decisivă a statului – organizatorul tuturor activităţilor militare – în viaţa comunităţii. Doi, pentru că, date fiind dimensiunile extrem de mici ale statelor antice, opţiunile şi ideile fiecărui cetăţean jucau un rol important, cetăţeanul însuşi fiind satisfăcut şi foarte interesat de propria sa influenţă asupra treburilor publice. Dimpotrivă, susţine Constant, omul modern preferă să dobîndească ceea ce doreşte prin comerţ, şi nu pe cale militară, ceea ce are ca

[66] *Constant, idem, p. 542.*

efect o restrîngere a legăturilor sale cu statul şi instituţiile sale (comerţul fiind, în viziunea sa, o activitate eminamente individuală) – "existenţa individuală este mai puţin înglobată în existenţa politică". În acelaşi timp, într-un stat modern, deci de mari dimensiuni, influenţa politică a individului este minusculă sau de-a dreptul invizibilă, ceea ce, desigur, descurajează participarea activă a acestuia la treburile publice: cetăţeanul se dezinteresează de politică în măsura în care el simte că n-o poate influenţa personal decît într-o proporţie infimă. El se concentrează mai mult asupra activităţilor economice şi sociale, domeniu în care dobîndeşte preponderenţă faţă de stat: căci în timp ce la antici guvernele erau mai puternice decît particularii", dezvoltarea economică modernă (şi mai ales amploarea comerţului) duce la rezultatul că "particularii sînt mai puternici decît guvernele din zilele noastre".

Din aceste contraste dramatice, Benjamin Constant trage o concluzie simplă: "nu ne mai putem bucura de libertatea anticilor, care consta în participarea activă şi constantă la puterea colectivă". Proeminent în cadrul îngust al cetăţii sale, omul antic înţelegea să-şi realizeze ţelurile prin participare directă la viaţa colectivităţii – scopul său era "împărţirea puterii sociale între toţi cetăţenii". Cu totul altele sînt aspiraţiile omului modern; "pierdut în mulţime, individul nu percepe aproape niciodată influenţa pe care o exercită". De aceea, deduce Constant, el îşi transferă aspiraţiile şi interesele în sfera vieţii private. Scopul său nu mai este acela de a asigura dirijarea treburilor publice în direcţia dorită, ci acela de a-şi procura "siguranţa satisfacţiilor private". Iar această modificare nu apare ca simplă manifestare reprobabilă a unui egoism modern, ci ca o evoluţie perfect raţională, determinată de condiţiile obiective proprii modernităţii – într-o lume în care individul poate influenţa doar într-o măsură infimă treburile publice,

[67] *Constant, op. cit., p. 548.*

dar în care comerţul şi comunicaţiile au diversificat infinit de mult resursele fericirii personale, ar fi absurd ca el să-şi neglijeze libertatea individuală în favoarea participării la viaţa colectivă:

> "Urmează deci că noi trebuie să fim, în comparaţie cu anticii, mult mai ataşaţi faţă de independenţa noastră individuală. Căci anticii, atunci cînd îşi sacrificau această independenţă în favoarea drepturilor politice, sacrificau puţin pentru a obţine mult; în timp ce făcînd acelaşi sacrificiu, noi am da mult pentru a obţine mai puţin"[67].

Pe această descriere a condiţiei omului modern liberalismul sprijină concluzia că "independenţa individuală este prima dintre nevoile modeme" şi că "adevărata libertate modernă" este libertatea

individuală. La rîndul ei, această concluzie stă la baza imperativului limitării stricte a autorităţii, care nu mai are "dreptul de a exercita asupra indivizilor c supremaţie arbitrară". Sfera intervenţiei statale în treburile oamenilor trebuie restrînsă şi delimitată foarte precis. în timp ce apărătorii viziunii tradiţionaliste asupra raportului dintre stat şi cetăţeni insistau asupra obligaţiilor care revin acestora faţă de instituţiile statale, liberalii pledează permanent pentru recunoaşterea şi respectarea strictă a obligaţiilor pe care le au autorităţile faţă de indivizi:

> "Progresele civilizaţiei, schimbările produse de-a lungul secolelor impun autorităţii mai mult respect pentru obiceiurile, pentru sentimentele, pentru independenţa indivizilor. Ea trebuie să ducă asupra lor o mînă mai prudentă şi mai uşoară"[68].

Se produce astfel, prin aportul gîndirii liberale, o profundă schimbare de accent şi de perspectivă, cu consecinţe foarte profunde: nu obligaţiile oamenilor, ci obligaţiile statului se află în prim-planul atenţiei politice.

[67] *Constant, op. cit., p. 548.*

Stringentă este nu supravegherea cetăţenilor de către instituţii – activitate tradiţională, arhicunoscută – ci supravegherea statului, care este menită să asigure menţinerea intervenţiei sale în limitele cuvenite şi prevenirea oricărei încălcări (de către autorităţi) a sferei rezervate vieţii personale a oamenilor. Prin această nouă perspectivă, se impune ideea existenţei, în cazul fiecărui cetăţean, a unei zone a vieţii private care trebuie privită de autorităţi drept sacrosanctă şi inviolabilă. Este vorba de zona de acţiune a drepturilor omului, pe care statul nu are în nici un caz libertatea de a le încălca – respectarea acestora garantează libertatea de iniţiativă economică, de asociere şi manifestare politică, de exprimare a opiniilor sau credinţelor religioase etc. Disocierea precisă a sferei private de cea publică, a zonei de libertate individuală de cea a obligaţiilor cetăţeneşti, va deveni o preocupare centrală a teoreticienilor liberalismului. încercarea de a delimita cele două sfere, de a stabili graniţa dintre zona manifestării personale şi cea a acţiunii statului, va indica simultan meritele liberalismului – în promovarea libertăţii individuale şi în descurajarea autoritarismului statal – dar şi iluziile sale economice şi politice.

[67] *Constant, op. cit., p. 548.*

Fundamentul Distincţiei 'Public – Privat': Principiul Maximizării Şi CoMPATIBILIZĂRn Libertăţilor Individuale

"Singurul aspect al conduitei unui om pentru care el poate fi tras la răspundere de către societate este cel privitor la ceilalţi. Sub aspectele care îl privesc doar pe el însuşi, independenţa lui este, de drept, absolută. Asupra lui însuşi, a propriului trup şi spirit, individul este suveran."

J.S. MILL

Principalii reprezentanţi ai liberalismului au susţinut că, în cazul fiecărui cetăţean, se poate distinge între o sferă privată, de interes numai pentru individul însuşi, şi o sferă publică, în care acţiunile acestuia intră în contact cu viaţa comunităţii şi o influenţează mai mult sau mai puţin direct. Ideea la care trimitea această distincţie era desigur aceea că atîta vreme cît faptele şi opiniile cuiva rămîn de domeniul sferei private, ele nu privesc societatea şi aceasta nu trebuie să se amestece cîtuşi de puţin în desfăşurarea sau manifestarea lor; în acest domeniu, libertatea individuală nu trebuie stînjenită deloc: "Există însă o sferă de acţiune în care societatea, spre deosebire de individ, este interesată numai în mod indirect (sau chiar deloc): ea cuprinde acea parte din viaţa şi conduita unui om care nu-l atinge decît pe el însuşi, sau, dacă îi atinge şi pe ceilalţi, aceasta se întîmplă numai cu participarea şi acordul lor sincer, liber şi voluntar

[...] aceasta este sfera potrivită libertăţii umane”[76]. în acest domeniu, insistă aceiaşi autori, trebuie deci să se manifeste libertatea de conştiinţă, de credinţă religioasă, libertatea de gîndire şi de opinie, libertatea de expresie, libertatea de atitudine, libertatea de manifestare a preferinţelor,

76 John Stuart Mill, *Despre libertate, Ed.* Humanitas, 1994, p. 20.

înclinaţiilor şi aspiraţiilor, libertatea de a elabora şi urma planuri de viaţă proprii, libertatea de asociere "în orice scop ce nu dăunează altora", şi, într-un cuvînt, libertatea "de a face ceea ce dorim, cu condiţia de a suporta consecinţele ce pot decurge de aici; fără a fi împiedicaţi de semenii noştri, atîta vreme cît nu le aducem nici un fel de daune, şi aceasta chiar dacă ei consideră conduita noastră nesăbuită, nefirească sau greşită"[70]. Latitudinea statului de a interveni şi impune rămîne, deci, să se manifeste doar în sfera publică a vieţii individului, adică doar în legătură cu manifestările care ating interesele şi treburile comunităţii, deoarece în acest domeniu, spre deosebire de cel personal, conduita şi preferinţele unui om pot afecta sau periclita drepturile, libertăţile sau interesele concetăţenilor săi.

Cu toate că distincţia dintre sfera privată şi sfera publică poate părea evidentă şi bine întemeiată, chiar şi reprezentanţii liberalismului au recunoscut că ea nu este absolut neproblematică. Se pot aduce obiecţii serioase împotriva ideii că ar exista o sferă realmente privată, în interiorul căreia actele şi atitudinile individului să nu influenţeze, şi deci să nu intereseze deloc societatea. Plecînd de la aceste obiecţii, valabilitatea distincţiei privat-public este pusă sub semnul întrebării.

> "Distincţia evidenţiată aici între partea din viaţa unui om care îl priveşte numai pe el însuşi şi partea care îi priveşte pe ceilalţi va fi respinsă de mulţi. Cum oare (poate întreba cineva) ar putea vreo parte a comportării unui membru al societăţii să fie indiferentă celorlalţi membri? Nici un membru al acesteia nu este o fiinţă izolată; este imposibil ca un om să facă ceva care îi dăunează serios sau permanent lui însuşi fără a afecta negativ cel puţin pe cei aflaţi în strînsă legătură cu el, iar adesea şi pe mulţi alţii. Dacă aduce prejudicii propriei sale proprietăţi, el vatămă astfel pe cei care, direct sau indirect, obţineau un sprijin de pe urma ei şi, în general, diminuează, mai mult sau mai puţin, bogăţia întregii comunităţi. Dacă îşi degradează

[70] *Mill, op. cit., p. 21.*

facultăţile mentale sau fizice, nu numai că face un rău celor a căror fericire depinde într-o măsură sau alta de el, dar devine totodată inapt de a-şi îndeplini îndatoririle faţă de semenii săi, în general; [...] în sfîrşit, dacă prin viciile şi nesăbuinţele sale un om nu vatămă în mod direct pe alţii, el aduce totuşi (s-ar putea spune) prejudicii prin exemplul pe care îl dă; şi ar trebui constrîns să se controleze, spre binele celor pe care observarea
sau cunoaşterea conduitei sale i-ar putea corupe sau conduce pe un drum greşit"[71].

Singurul răspuns pe care liberalismul îl poate da acestor obiecţii la adresa ideii de sferă privată este unul bazat pe o nuanţare care în cele din urmă reconfirmă distincţia în cauză. în acest răspuns se recunoaşte că multe dintre conduitele private ale unui om pot afecta viaţa altor oameni, şi deci intra în categoria elementelor sferei publice; dar, se afirmă, în asemenea cazuri, întrucît s-a ieşit din sfera privată, intervenţia autorităţii şi restrîngerea libertăţii individuale devin permise şi chiar necesare. în schimb, atunci cînd conduita personală nu afectează cu nimic restul oamenilor – deci atunci cînd ea rămîne strict privată – libertatea individuală trebuie să rămînă neştirbită, intervenţia constrîngătoare a instituţiilor publice fiind nejustificată. Cu alte cuvinte, existenţa unei diferenţe nete între *public* şi *privat* este afirmată şi mai apăsat, fiind subînţeles faptul că atitudinea autorităţilor poate fi determinată precis în funcţie de caracterul de un fel sau altul al conduitei analizate: intervenţie promptă în sfera publică, abţinere de la orice intervenţie în sfera privată. Dacă distincţia este clară şi întemeiată, atunci această atitudine apare drept cît se poate de raţională.

Strategia limitării intervenţiei autorităţii la sfera publică şi a maximizării libertăţii în sfera privată pare, în perspectiva liberală, atît de limpede şi de ferită de complicaţii, încît ea a fost sintetizată într-un principiu care are aparenţa unui algoritm de acţiune, a unei reţete de conduită pentru

[71] *Mill, op. cit., p. 103-104.*

autorităţi, în ceea ce priveşte intervenţia instituţională şi aplicarea constrîngerilor; faimoasa capodoperă a liberalismului, lucrarea *Despre libertate* a lui J.S. Mill, este dedicată, după cum ne asigură autorul, tocmai apărării acestui principiu fundamental menit să pună pe baze temeinice, o dată pentru totdeauna, relaţiile dintre individ şi stat:

> "Scopul acestui eseu este de a afirma un principiu foarte simplu ca fiind întru totul îndreptăţit să guverneze pe de-a întregul raporturile bazate pe constrîngere şi control, dintre societate şi individ, indiferent dacă mijlocul folosit va fi forţa fizică, sub forma pedepsei legale, sau va fi constrîngerea morală a opiniei publice. Acest principiu este următorul: unicul scop care îi îndreptăţeşte pe oameni, individual sau colectiv, la

[71] *Mill, op. cit., p. 103-104.*

ingerinţe în sfera libertăţii de acţiune a oricăruia dintre ei este autoapărarea; unicul ţel în care puterea se poate exercita, în mod legitim, asupra oricărui membru al societăţii civilizate, împotriva voinţei sale, este acela de a împiedica vătămarea altora”[72].

Intr-o altă formulare, datorată lui Edmund Burke, principiul sună astfel: “Orice poate face un om, tară a leza pe alţii, el are tot dreptul să facă pentru sine”. Semnificaţia sa poate fi rezumată astfel: *maximum de libertate individuală care rămîne compatibilă cu libertatea celorlalţi.* Ideea pe care se bazează acest principiu – menţionat adesea şi sub numele de *principiu al maximei libertăţi egale* – este că, în chestiuni personale, individul însuşi este cel mai bun judecător, şi, drept urmare, nici o intervenţie publică, cu caracter constrîngător, nu poate fi aici justificată; atari intervenţii sînt legitime doar în chestiuni care trec dincolo de sfera privată, afectînd pe alţi membri ai comunităţii.

Dificultatea care apare în acest caz se leagă de stabilirea faptului că o anumită conduită îi afectează, lezează sau vatămă pe alţii: sînt, evident, nenumărate situaţii neproblematice, în care vătămarea este incontestabilă, dar există şi nenumărate alte cazuri în care lucrurile nu sînt deloc la fel de limpezi, în care faptul că alţi oameni au fost sau vor fi lezaţi constituie subiect de dispută. Criticii liberalismului pot ridica obiecţia că principiul maximei libertăţi individuale compatibile cu libertatea celorlalţi este inoperant, sau cel mult parţial operant, deoarece grupuri de oameni cu interese sau vederi diferite îl vor interpreta şi aplica diferit în funcţie de ce consideră ei a fi o veritabilă vătămare sau lezare a cetăţenilor. Bunăoară, simpla exprimare a unor vederi imorale, rasiste sau extremiste (din punct de vedere politic) reprezintă un prejudiciu adus altor cetăţeni, justificînd intervenţia punitivă, sau trebuie considerată doar o manifestare a libertăţii de gîndire şi expresie? Avortul constituie sau nu o vătămare (adusă fătului

[72] *Mill, op. cit., p. 17.*

sau societăţii), sau el constituie numai o manifestare a libertăţii de opţiune a femeii? Nenumărate exemple de acest fel pot fi evocate în sprijinul obiecţiei că este greu sau chiar imposibil de determinat locul unde cade graniţa dintre fapte cu semnificaţie exclusiv privată şi fapte cu consecinţe publice. Pentru a contracara această obiecţie, liberalii au încercat să precizeze sensul ideii de 'daună' sau 'prejudiciu' într-un mod care să menţină deosebirea dintre sfera publică şi sfera privată. S-au putut însă preciza numai elemente cum ar fi caracterul 'iminent', 'precis' şi 'vizibil' propriu daunelor care justifică intervenţia autorităţii. Exprimarea opiniilor, chiar a celor foarte critice la adresa altor oameni, a fost considerată drept manifestare privată, care nu îndreptăţeşte constrîngeri decît în cazul în care sînt iminente acţiuni vătămătoare instigate de aceste opinii: "Opinia că negustorii de grîne sînt cei care îi înfometează pe săraci sau că proprietatea privată este un furt se cuvine să nu fie stingherită atunci cînd circulă doar prin presă, însă ea poate atrage după sine, pe drept cuvînt, o pedeapsă atunci cînd este exprimată oral în faţa unei mulţimi întărîtate adunate în jurul casei unui negustor de grîne"[73]. în acest caz, vătămarea sau riscul de vătămare este precis şi vizibil, deci fapta aduce prejudicii şi, ca atare, nu mai poate fi considerată ca aparţinînd sferei inofensive a opiniilor personale. Cînd însă este vorba numai de o vătămare prezumtivă, insistă Mill şi alţi autori liberali, intervenţia autorităţii nu se justifică. Dar clarificări de acest fel nu au putut pune punct controverselor în jurul distincţiei privat-public deoarece ele lasă totuşi această diferenţiere capitală într-o situaţie nesatisfăcătoare: aşa cum se va vedea ulterior, distincţia dintre daune 'iminente, precise şi vizibile' şi daune 'prezumtive, imprecise şi invizibile' nu este mai bine determinată şi mai obiectivă decît cea aflată în controversă şi pe care ar urma să o elucideze. Graniţa dintre 'iminent' şi 'prezumtiv' este vagă şi variabilă, locul unde trebuie trasată ea depinde de context; în

[73] *Mill, op. cit., p. 73.*

plus, există cazuri în care luarea în considerare a daunelor ‘prezumtive’ este indispensabilă. Şi mai discutabilă este diferenţa dintre daune ‘vizibile’ şi ‘invizibile’, care, admite nenumărate interpretări diferite; în general, aprecierile oamenilor asupra caracterului daunelor sînt foarte diverse şi relative, iar previziunea exactă a vătămărilor produse este adesea imposibilă, ceea ce lasă fără fundament sigur distincţia ‘public-privat’ în discuţie. în sfîrşit, practica politică arată că în numeroase cazuri intervenţia statală este eficace numai dacă are caracter *preventiv,* exercitîndu-se cu mult înainte de manifestarea deplină a consecinţelor negative ale unor conduite; dar necesitatea intervenţiei preventive,
adică a unor acţiuni de constringere care se desfăşoară înainte ca daunele să fie iminente, exclude posibilitatea de a respecta precauţiile recomandate de liberali, obligînd statul la acţiuni care nu se pot justifica decît pe temeiul unor daune prezumtive. Tocmai din aceste motive diferenţele de păreri şi controversele cu privire la amploarea şi obiectivele ingerinţei autorităţilor în viaţa indivizilor au continuat să se manifeste chiar printre apărătorii liberalismului.

Unii dintre aceştia au aprobat şi recomandat intervenţia activă a statului – prin politici publice active şi constrîngeri benefice – în domenii considerate a nu fi dezvoltate adecvat prin iniţiativa privată: educaţia şi învăţămîntul, protecţia socială şi combaterea marginalizării sociale, apărarea şi promovarea intereselor economice naţionale (protecţionismul economic), investiţiile strategice, şi chiar în sfera reglementărilor globale sau a administrării de ansamblu a unor elemente ale procesului economic care nu sînt controlate satisfăcător prin jocul liber al pieţei (spre exemplu, elemente monetar-financiare, de politică economică, cercetare tehnologică etc.). Asemenea intervenţii presupun, bineînţeles, exercitarea de constrîngeri care nu mai respectă strict principiul maximei libertăţi egale (obligaţia de a plăti impozite şi taxe care să furnizeze

[73] *Mill, op. cit., p. 73.*

fondurile necesare acţiunii statale, şi multe alte obligaţii). Alţi reprezentanţi ai aceluiaşi curent politic, cu vederi mai radicale, între care şi libertarienii, au denunţat asemenea intervenţii drept denaturări ale politicii liberale sau creşteri maligne ale sferei publice în defavoarea celei private, militînd pentru o restrîngere tot mai drastică a zonei de acţiune a statului şi pentru înlocuirea intervenţiilor sale cu activităţi private: s-a ajuns astfel la propunerea unor soluţii extreme cum ar fi privatizarea monedei şi a emisiei de monedă, privatizarea poliţiei etc. în acest mod, se urmărea minimizarea administraţiei realizate de stat şi reducerea constrîngerilor impuse de acesta pînă la nivelul infim cerut de principiul maximei libertăţi egale.

Liberalii radicali i-au acuzat pe adepţii intervenţiei active a statului de a fi socialişti, şi nu ‘adevăraţi’ liberali; la rîndul lor, aceştia din urmă i-au denunţat pe radicali drept ‘anarhişti’. Unii insistau că anumite acţiuni statale se dovedesc vitale pentru îndeplinirea idealurilor liberalismului, în măsura în care garantează realizarea efectivă a egalităţii şanselor, contribuie la dezvoltarea pieţei libere naţionale, sau asigură libertatea autentică a fiecărui cetăţean; ceilalţi replicau că, prin intervenţiile sale ‘artificiale’ şi constrîngerile inutile pe care le impune, statul denaturează procesul economic şi social firesc, ‘natural’, amplificînd totodată povara reprezentată de birocraţia, rutina instituţională, şi cheltuielile administrative exagerate ale statului. Bineînţeles, cu atît mai acute au fost antagonismele dintre liberali şi criticii liberalismului. Aceste controverse, ce continuă cu intensitate şi astăzi, arată că nu s-a putut deocamdată trasa o distincţie precisă şi obiectivă între sfera publică, în care intervenţia statală este necesară şi dezirabilă, şi sfera privată, în care ea devine dăunătoare.

[73] *Mill, op. cit., p. 73.*

PROBLEMA STĂPÎNIRII COMPLEXITĂŢII ŞI A DISPERSĂRII PUTERII

Dacă geneza liberalismului constituie o reacţie faţă de absolutismul monarhic, iar maturizarea liberalismului clasic, un răspuns dat radicalismului de stînga, dezvoltarea gîndirii liberale în secolul XX reprezintă un răspuns la provocarea lansată de 'modelul' social instaurat în statele comuniste. Alternativa prezentată de lumea comunistă a declanşat o criză politică şi intelectuală datorată nu unor succese economice sau sociale incontestabile, ci în primul rînd presiunilor politice şi reorientării dirijiste-protecţioniste pe care le-a stimulat în lumea occidentală, cu precădere în Europa. Partidele de stînga din Occcident, sindicatele, mare parte din opinia publică şi din intelectualitate au depus eforturi, şi au obţinut rezultate semnificative, chiar dacă nu decisive, în direcţia amplificării intervenţiei statale în economie, a naţionalizărilor şi a diminuării sferei de influenţă a proprietăţii private, a adîncirii reglementării instituţionale în toate domeniile sociale, a protecţiei şi asistenţei sociale, a restrîngerii influenţei sociale, juridice şi intelectuale a dreptei politice etc. Confruntaţi cu aceste fenomene de deplasare globală spre stînga, care nu reprezentau altceva decît materializarea politică a unor idei anticipate şi criticate deja de liberalismul clasic francez şi englez, liberalii secolului nostru s-au văzut siliţi să regîndească fundamentele politicii şi doctrinei lor, ceea ce a condus la reînvierea unor aspecte importante ale pledoariei clasice, iniţiate de Adam Smith şi continuate de B. Constant, A. de Tocqueville şi J.S.Mill, dar şi la dezvoltarea unor argumente noi, ce

constituie un capitol original al doctrinei şi practicii promovate de ei.

Confruntarea s-a desfăşurat în principal în jurul temei *dirijismului economic şi politic.* Statele comuniste prezentau un 'model' social axat pe ideea superiorităţii 'istorice' a economiei dirijate, sau planificate 'ştiinţific', asupra economiei libere de piaţă şi a dirijării politice centralizate, efectuate de partidul comunist, în numele unui presupus 'Bine general', asupra democraţiei parlamentare de tip clasic. Liberalismul şi-a concentrat prin urmare eforturile pentru a dovedi falsitatea acestei idei.

Cît priveşte problema de ordin economic, argumentul pe care se baza ideologia comunistă era acela că piaţa liberă şi concurenţa caracteristică ei reprezintă exemple de activitate omenească dominată de haosul şi risipa care rezultă din 'goana oarbă' după profit; consecinţa acestui haos este îmbogăţirea exagerată a unei minorităţi, formarea monopolurilor şi pauperizarea majorităţii defavorizate. Complexitatea economiei modeme, susţineau reprezentanţii acestei ideologii, face însă necesară introducerea unei conduceri şi organizări raţionale, bazate pe planificarea producţiei, comerţului şi consumului.

Răspunsul dat de liberalism acestei concepţii este că tocmai imensa complexitate a fenomenului economic şi social modem exclude posibilitatea unei organizări şi conduceri globale bazate pe dirijare deliberată, comandă directă şi planificare. Numai o ordine simplă, elementară, poate fi creată direct, plasînd fiecare element component pe un anumit loc; o ordine complexă, cum este chiar cea a unui cristal sau organism biologic, nu poate fi creată deliberat, aşezînd lucrurile în anumite poziţii – ceea ce putem face în asemenea cazuri este doar să asigurăm condiţiile în care ordinea complexă se constituie singură, în mod spontan (F.A. Hayek). La fel stau lucrurile şi în viaţa socială. în sfere restrînse, cum sînt cele ale unei unităţi militare sau chiar ale unei întreprinderi, se poate impune deliberat o anumită

organizare relativ simplă. La nivel global însă, unde ordinea necesară este extrem de complexă, organizarea deliberată este o himeră. Cum remarca încă Adam Smith, oamenii nu pot fi plasaţi în anumite poziţii (economice sau sociale) ca piesele de pe tabla de şah: pe de o parte, ei au propriile lor interese şi nu se lasă pur şi simplu manevraţi în numele unui Interes sau Bine general; pe de alta, în activităţile lor sînt implicate atît de multe elemente şi circumstanţe particulare, încît nici o autoritate centrală nu le poate monitoriza, prelucra şi folosi în constituirea ordinii economice şi politice optime.

> "Cu cît este mai complexă ordinea la care ţintesc oamenii, cu atît va fi mai mare rolul jucat de circumstanţele ce determină manifestarea ei concretă, care nu pot fi cunoscute celor a căror preocupare este să asigure formarea ordinii respective, şi cu atît mai mult ei o vor putea controla numai pe baza regulilor, şi nu prin comenzi. în cele mai complexe organizaţii numai puţine alte lucruri decît simpla atribuire a unor funcţii specifice anumitor oameni vor putea fi fixate pe bază de decizii precise, în timp ce îndeplinirea acestor funcţii va fi reglementată doar pe bază de reguli. Atunci cînd trecem de la cea mai mare organizaţie care slujeşte unor scopuri specifice la nivelul întregii societăţi, cuprinzînd relaţii între acele organizaţii ca şi între ele şi indivizi, precum şi relaţii între indivizi, ordinea de ansamblu se bazează în întregime pe reguli, adică are caracter complet spontan, nici măcar scheletul ei nemaifiind fixat prin comenzi. Situaţia constă, bineînţeles, în aceea că tocmai întrucît nu a depins de o organizaţie, ci a crescut ca ordine spontană, structura societăţii moderne a atins un grad de complexitate ce depăşeşte cu mult pe acela ce ar putea fi atins de prin organizare intenţionată. Nici chiar regulile care au făcut posibilă dezvoltarea acestei ordini complexe nu au fost proiectate în vederea acestui rezultat; ci acei care s-au întîmplat să adopte reguli potrivite au dezvoltat o civilizaţie complexă care a precumpănit faţă de celelalte. Cei care susţin că trebuie să planificăm în mod deliberat societatea modernă,

deoarece ea a devenit atît de complexă, se fac aşadar vinovaţi de un paradox care are la bază o totală neînţelegere a acestor conexiuni. Realitatea este tocmai că putem menţine o ordine de asemenea complexitate numai dacă o controlăm nu prin metoda "planificării", adică prin ordine directe, ci, dimpotrivă, dacă ţintim la formarea unei ordini spontane bazate pe reguli generale"[77].

Liberalismul semnalează că prima dificultate insurmontabilă, într-o economie planificată deci condusă prin comenzi emanate de la un centru de autoritate, este colectarea tuturor informaţiilor necesare luării unor decizii corecte privind strategia de urmat. într-o economie de piaţă, aceste informaţii sînt oferite fiecărui participant prin intermediul preţurilor 'fireşti' sau 'obiective' la care se ajunge pe baza concurenţei, şi care dau indicaţii vitale privind cererea şi oferta de produse, vandabilitatea, rentabilitatea producţiei etc; în plus, nu este necesar ca un centru care planifică să adune şi prelucreze aceste date. În economia planificată însă, unde piaţa liberă nu funcţionează, datele obiective
oferite de preţuri nu mai stau la dispoziţia planificatorului; acesta trebuie să găsească alte surse de informaţii privind preţul, cantitatea de produse necesare etc. Pentru a fixa producţia necesară, planificatorul poate încerca să sondeze vandabilitatea acesteia; dar vandabilitatea depinde de preţ, deci mai întîi trebuie determinate preţurile adecvate produselor în cauză; la rîndul lor însă, preţurile depind de cantitatea de produse realizate şi vîndute, pe care n-o cunoaştem încă şi dorim să o determinăm. Reciproc, fixarea preţului potrivit presupune calcularea costurilor, deci determinarea cantităţii de produse vandabile obţinute, deci vandabilitatea, care însă depinde de preţ. Calcularea producţiei necesare presupune stabilirea rentabilităţii, rentabilitatea depinde de vandabilitate, vandabilitatea de

77 F.A. Hayek, *Tipuri de ordine în societate,* în volumul *Limitele puterii.* Fd AII. 1994. pp 148-140

preţ iar acesta de producţia necesară – şi aşa mai departe, la nesfîrşit. Economiştii liberali insistă asupra acestor cercuri vicioase în care este prins planificatorul pentru a dovedi că, în absenţa preţurilor stabilite pe piaţa liberă, nu se pot obţine informaţiile corecte necesare deciziilor economice fundamentale. Complexitatea interdependenţelor dintre preţul de vînzare, cantitatea de produse, costuri, salarii, rentabilitate etc. exclud orice posibilitate de determinare 'ştiinţifică' a datelor necesare conducerii deliberate a economiei: acestea vin de pe piaţa liberă, ca semnale date în principal de fluctuaţiile de preţ, sau nu mai vin deloc. Jocurile libere ale pieţei de produse şi capital – nivelul preţurilor, dobînzilor, investiţiilor – reprezintă cea mai importantă sursă de informaţie obiectivă asupra nevoii de produse şi capital, rentabilităţii etc. Blocarea acestei surse, prin desfiinţarea pieţei sau alterarea arbitrară a mecanismului ei (inevitabilă, dacă economia este dirijată, deci constrînsă prin comenzi să evolueze în direcţia impusă de planificator, şi nu în cea urmată spontan de ea) obligă centrul de autoritate la acţiuni hazardate, bazate pe simple presupuneri, experimente riscante şi decizii arbitrare, ceea ce împinge la eşec efortul de a stăpîni complexitatea. Prima cauză a acestui eşec este deci limitarea fatală a capacităţii de a obţine informaţiile necesare planificării.

O a doua cauză a eşecului planificării constă în limitarea fatală a capacităţii de a lua deciziile necesare dirijării optime a economiei. Unul dintre argumentele care revin cu cea mai mare frecvenţă în pledoariile apărătorilor planificării este cel al copleşitoarelor avantaje care decurg
din concertarea eforturilor economice şi sociale în direcţia realizării unor obiective şi scopuri prioritare: se susţine că, în timp ce în economia de'piaţă eforturile şi energiile se risipesc prin concurenţă, ciocniri de interese şi evoluţie haotică, economia planificată ar permite coordonarea resurselor, acţiunilor şi efectelor într-o manieră care să garanteze atingerea unui optim socio-economic. Liberalismul

contracarează acest argument, semnalînd dificultăţile şi preţul plătit pentru concertarea eforturilor economice. El atrage atenţia că entuziasmul pentru concertarea planificată a acestor eforturi se sprijină pe sentimentul naiv, sustras examinării raţionale, că anumite scopuri şi preferinţe au valabilitate universală. Concertarea activităţilor economice presupune stabilirea unor priorităţi şi a unor ierarhii de valori pe baza cărora se fixează strategia de urmat, strategie care implică totdeauna anularea sau amînarea unor obiective în favoarea altora. întrebarea care se ridică este însă care vor fi priorităţile, ierarhiile şi preferinţele adoptate şi puse la baza planificării – adepţii acesteia tind să neglijeze ori să minimalizeze această întrebare, deoarece sînt înclinaţi să considere propriile lor preferinţe şi priorităţi drept indiscutabil valabile: "Speranţele pe care şi le pun în planificare nu sînt însă rezultatul unei viziuni asupra societăţii în ansamblu, ci mai curînd al unui unghi de vedere foarte limitat, deseori rodul unei mari exagerări a importanţei scopurilor pe care ei le pun pe primul plan"[78]. Acest fel de a vedea este, bineînţeles, greşit; liberalismul, dintotdeauna apărătorul individualismului şi al diversităţii individuale, reaminteşte că scopurile oamenilor şi ale grupurilor sînt diverse, valorile îmbrăţişate de ei diferite iar ierarhiile şi priorităţile foarte variate, îndată ce planificatorul va trece la acţiune, el va constata existenţa unor conflicte de interese, a unor priorităţi incompatibile şi a tot felul de strategii alternative care concurează între ele. Consensul dintre oameni, cu privire la toate acestea, va fi limitat, disensiunile numeroase. Dar, cum "asigurarea succesului planificării presupune crearea unei opinii comune asupra valorilor esenţiale"[79], cel ce dirijează şi planifică economia va trebui să decidă, cu de la sine putere, asupra priorităţilor şi ierarhiilor. în acest mod, statul, căruia îi revine de regulă această

78 F.A. Hayek, *Drumul ctre servitute,* Ed. Humanitas, 1993, p.69.
79 Hayek, op. cit., p. 133.

sarcină de coordonare şi concertare a eforturilor, ajunge să decidă, în locul cetăţenilor, asupra valorilor şi preferinţelor impuse activităţii economico-sociale. Nu numai că, prin aceasta, statul îşi subordonează indivizii şi societatea civilă, dar el nu mai poate fi imparţial şi neutru, aşa cum ar trebui să fie, pentru a rămîne o sursă de dreptate socială:

> "într-o lume în care totul ar fi prevăzut cu precizie, cu greu ar putea statul să întreprindă ceva şi să rămînă imparţial. Dar acolo unde efectele precise ale politicii guvernamentale asupra unor oameni anumiţi sînt cunoscute, unde statul vizează direct asemenea efecte speciale, nu se poate că el să nu cunoască aceste efecte – şi, prin urmare, nu poate fi imparţial. Statul trebuie, în mod necesar, să părtinească, să le impună evaluările sale oamenilor şi, în loc să-i sprijine în realizarea propriilor lor scopuri, să aleagă în locul lor scopurile"[77].

Acest argument prezintă o importanţă cu totul deosebită, deoarece el arată că planificarea economică presupune totalitarismul politic: cum nu există metodă 'democratică' de a planifica, aptă de a rezuma pur şi simplu opţiunile individuale, contradictorii sau cel puţin incompatibile, dirijarea economică realizată de stat implică instaurarea autoritară a unor ierarhii şi priorităţi drept obligatorii sau imperative. Efectul inevitabil al acestei instaurări este violentarea preferinţelor, valorilor şi opţiunilor unor cetăţeni sau grupuri, nu numai într-o anumită fază iniţială, în care se stabilesc priorităţile, ci ori de cîte ori presiunile economice sau sociale vor impune alegeri dureroase, sacrificii şi renunţări.

Dorind să respingă aceste obiecţii de fond, apărătorii dirijismului economic insistă că nu este fatalmente necesar ca planificarea să aibă un caracter autoritar şi arbitrar. Planificatorul, susţin ei, poate foarte bine să stabilească ierarhiile şi priorităţile pe care se bazează organizarea activităţii sintetizînd sau rezumînd opţiunile majorităţii, deci într-un mod democratic. Liberalismul respinge acest

contraargument, şi el primeşte un ajutor neaşteptat în acest sens de la... matematicieni. Deşi crearea unei ierarhii sintetice pe baza sintetizării unei multitudini de ierarhii individuale este posibilă în principiu, mai multe rezultate matematice indică faptul că sintetizarea sau agregarea ierarhiilor nu este deloc neproblematică, în multe cazuri sinteza corectă

a opţiunilor ierarhice individuale fiind de-a dreptul imposibilă. Cu două secole în urmă, Condorcet descoperea deja că regula electorală a majorităţii poate conduce, în cazul în care se pune problema stabilirii unei ierarhii sintetice, la situaţii paradoxale[80]. Mult mai recent, cunoscutul om de ştiinţă american Kenneth J. Arrow, laureat al premiului Nobel pentru economie, a demonstrat faimoasa sa teoremă asupra agregării ierarhiilor, teoremă care arată că, în cazul în care se pune problema agregării unor ierarhii relativ complexe într-o manieră care să conserve fidel preferinţele exprimate prin ele, pur şi simplu nu există nici o metodă sigură, universal valabilă, de a face acest lucru; decizia privind ierarhia finală nu se poate lua 'democratic' (prin simpla sintetizare fidelă a preferinţelor iniţiale), ci presupune impunerea arbitrară a unor opţiuni. Deşi această teoremă nu dovedeşte că sintetizarea corectă a ierarhiilor n-ar fi posibilă niciodată, ea indică totuşi că procesul de sintetizare sau agregare 'democratică' a ierarhiilor este problematic şi că succesul său nu poate fi garantat niciodată. Cum ierarhiile care ar trebui agregate de un planificator economic sînt în mod indiscutabil complexe, există o mică probabilitate ca ierarhia pe care o fixează în cele din urmă acesta să rezulte 'democratic' din sinteza celor exprimate de indivizi sau grupuri şi să reflecte corect preferinţele majorităţii. Caracterul improbabil al succesului unui proces de simplă 'sintetizare' a preferinţelor populare sprijină argumentul liberal conform căruia planificatorul va ajunge mai devreme sau mai tîrziu să-şi impună în mod autoritar propriile preferinţe în defavoarea celor exprimate 'democratic' de indivizi sau grupuri. Şi, aşa cum au observat gînditorii liberali, dificultăţile de agregare sau integrare pe care le are de înfruntat planificatorul nu se opresc aici; să

80 O expunere foarte accesibilă a paradoxului lui Condorcet, ca şi a teoremei lui Arrow de care va fi vorba mai jos, se găseşte în cartea lui Gheorghe Păun, *Din spectacolul matematicii,* Ed. Albatros, 1983, pp. 27-32, 42-48.

presupunem că planificatorul ar încredinţa unor experţi sarcina pur tehnică (deşi este îndoielnic că o atare sarcină poate avea vreodată un caracter pur tehnic) de a face planificări ‘obiective’ pentru fiecare sector specializat de activitate: “Chiar dacă o democraţie ar reuşi să planifice fiecare sector al vieţii economice folosind acest expedient, tot ar avea de înfruntat problema integrării acestor planuri

separate într-un tot unitar”[79]. Iar această problemă aduce din nou în centrul atenţiei inexistenţa unei metode sigure şi universal valabile de integrare a unor ierarhii particulare într-o ierarhie globală, corectă şi fidelă faţă de cele de la care s-a pornit. Toate aceste argumente susţin teza liberală că economia este un domeniu mult prea complex pentru a putea fi controlat în mod eficient, şi, în acelaşi timp, democratic, prin planificare. Dirijarea deliberată şi planificarea centralizată a activităţilor economice pot fi eficace pe termen scurt, în cazul în care se urmăreşte o singură categorie de rezultate sau scopuri (spre exemplu, pe timp de război, cînd există un consens general asupra obiectivelor militare urmărite); chiar şi atunci, succesul lor se explică prin sacrificarea multor priorităţi şi opţiuni individuale. Dar într-o situaţie economico-socială normală, diversitatea preferinţelor individuale şi de grup, a condiţiilor şi circumstanţelor cu caracter local, şi complexitatea datelor necesare calculului economic exclud – conform acestei perspective teoretice – orice posibilitate de a domina complexitatea economiei prin planificare şi dirijare deliberată.

*

Un alt argument evocat de adepţii planificării este acela că piaţa liberă şi concurenţa caracteristică ei generează nuclee de putere economică – monopoluri – capabile să domine piaţa, adică să controleze activitatea desfăşurată în ramura respectivă, preţurile, utilizarea şi retribuirea forţei de muncă etc., şi deci să obţină profituri nejustificate sau chiar, prin forţa lor financiară deosebită, să exercite influenţe oculte asupra vieţii politice şi sociale, în afara şi

[79] *Hayek, op. cit., p. 82.*

împotriva cadrului democratic recunoscut public.

Răspunsul dat de liberalism acestei obiecţii este relativ complex. Pe de o parte, liberalismul nu omite să semnaleze că existenţa monopolurilor are şi efecte benefice, agreate în mare parte nu numai de beneficiarii profitului de monopol, ci chiar şi de către opinia publică: spre exemplu, salariile sensibil mai mari pe care monopolul le poate
oferi angajaţilor săi, tocmai pe baza profitului deosebit de mare pe care îl poate stoarce de pe piaţă, sau forţa de penetrare pe piaţa internaţională, cu tot cortegiul său de avantaje economice şi politice care se pot răsffînge şi asupra populaţiei din ţara de origine a monopolului. Pe de altă parte însă, nu se poate spune că liberalii ar încuraja şi apăra în general existenţa monopolurilor; adepţi ai mecanismului reglator reprezentat de piaţa liberă, ei sînt în genere preocupaţi de a exalta virtuţile concurenţei libere, şi nu pe cele ale controlului monopolist al pieţei. Mijlocul propus de ei pentru "prevenirea acaparării monopoliste a pieţei este, de obicei, intervenţia statală: “Soluţia plauzibilă este ca, oriunde monopolul este realmente inevitabil, să se aplice ideea preferată de obicei de americani a unui control statal puternic asupra monopolurilor private, care, aplicată consecvent, oferă o şansă mai bună de a obţine rezultate satisfăcătoare decît administrarea de către stat a monopolului”[80]. Supravegherea statală pare liberalilor un instrument suficient de eficace în combaterea efectelor negative ale monopolismului, deoarece ei tind să minimalizeze forţa şi influenţa (mai ales influenţa politică) a monopolurilor, în virtutea convingerii pe care o au că piaţa liberă şi concurenţa sînt destinate oricum să prevaleze; conform lui Hayek, “monopolul privat nu este aproape niciodată complet şi rareori se menţine mult timp sau este capabil să ignore concurenţa potenţială”. Vom vedea ulterior că atitudinea nonşalantă faţă de formarea spontană –

[80] *Hayek, op. cit., p. 220.*

aproape inevitabilă – a unor centre de putere excesivă în economia de piaţă constituie un punct slab al liberalismului, o ţintă pentru mulţi din criticii săi.

Dar dacă liberalii nu sînt deloc alarmaţi de pericolul potenţial reprezentat de monopolurile private, ei sînt în schimb, conform tradiţionalei lor suspiciuni faţă de stat, extrem de vigilenţi şi de critici faţă de apariţia unor monopoluri administrate de statul însuşi. Această vigilenţă, care s-a dovedit de altfel pe deplin justificată, a permis marilor teoreticieni ai liberalismului să lanseze avertismente profetice cu privire la consecinţele dezastruoase ale transformării statului într-un uriaş proprietar de monopol. Bastiat şi Tocqueville previn, încă în prima parte a secolului XIX, cu privire la pericolulca statul să devină

[80] *Hayek, op. cit., p. 220.*

proprietar unic, organizator unic şi deci stăpîn unic al economiei, iar J.S. Mill avertizează la mijocul veacului trecut, ca un veritabil vizionar:

> "Dacă drumurile, căile ferate, băncile, birourile de asigurare, marile societăţi pe acţiuni, universităţile şi instituţiile de binefacere ar fi, toate, sucursale ale guvernului; dacă, în plus, consiliile municipale şi comitetele locale, cu tot ceea ce acum depinde de ele, ar deveni departamente ale administraţiei centrale; dacă angajaţii tuturor acestor întreprinderi ar fi numiţi şi plătiţi de cîrmuire, astfel că ar depinde de ea pentru orice pas înainte făcut în viaţă; atunci, cu toată libertatea presei şi cu toată componenţa populară a adunării legislative, această ţară şi oricare alta în situaţia ei n-ar mai fi liberă decît cu numele"[81].

La rîndul său, F.A. Hayek subliniază că "dirijarea producţiei şi a preţurilor conferă o putere aproape nelimitată", şi, drept urmare, puterea statului care devine organizatorul, deci proprietarul monopolist, al economiei depăşeşte cu mult influenţa şi forţa oricărui monopol privat care s-ar putea naşte într-o economie de piaţă: "O autoritate care dirijează întregul sistem economic ar fi cel mai puternic monopolist imaginabil"[82]. Liberalismul contemporan, care beneficiază de experienţa foarte concludentă oferită de statele comuniste totalitare, sesizează foarte exact consecinţele politice şi sociale dezastruoase ale monopolului economic statal: "Maşinăria monopolului devine identică cu maşinăria statului, iar statul însuşi se identifică mai mult cu interesele celor care dau ordine decît cu interesele poporului în general"[83]. Planificatorul, adică statul ce deţine monopolul economic, nu este numai organizatorul şi conducătorul absolut al economiei, deci supraveghetorul unor activităţi de ordin tehnic, ci, inevitabil, şi cel ce dictează ierarhiile de valori, priorităţile sociale, 'interesul general', deci dirijorul şi

81 Mill, op. cit., p. 143-144.
82 Hayek, op. cit., p. 111.
83 Hayek, op. cit., p. 220.

supraveghetorul vieţii comunitare în ansamblul ei:

> "Autoritatea ce dirijează întreaga activitate economică ar îndruma viaţa noastră nu numai în acea parte a vieţii noastre care este legată de lucruri inferioare; ea ar dirija alocarea resurselor limitate disponibile pentru atingerea tuturor ţelurilor noastre. Iar oricine dirijează utilizarea resurselor ce permit atingerea scopurilor noastre va trebui, prin urmare,

[84] *Hayek, op. cit., p. 109-110.*

să decidă ce scopuri vor fi atinse şi ce scopuri vor fi sacrificate. Acesta este, în realitate, punctul crucial al problemei. Dirijarea economiei nu se rezumă doar la îndrumarea unui sector al vieţii umane ce poate fi separat de rest; ea înseamnă dirijarea mijloacelor necesare pentru atingerea tuturor scopurilor noastre. Oricine deci ar dirija toate mijloacele trebuie totodată să stabilească scopurile care vor beneficia de mijloace ce vor servi la atingerea lor, care valori sînt mai bine cotate şi care mai puţin; pe scurt, ce se cuvine să creadă oamenii şi pentru ce trebuie să se străduiască. Planificarea centralizată înseamnă că problema economică urmează să fie rezolvată de comunitate, nu de individ; aşadar, comunitatea, mai bine zis reprezentanţii ei, trebuie să decidă asupra importanţei relative a diferitelor nevoi. Aşa-zisa libertate economică pe care ne-o promit adepţii planificării nu înseamnă altceva decît că urmează să fim scutiţi de truda de a rezolva propriile noastre probleme economice şi că opţiunile spinoase pe care ea le implică vor fi făcute de alţii în locul nostru. Intrucît, în condiţiile moderne, depindem în aproape toate acţiunile noastre de mijloacele furnizate de semenii noştri, planificarea economică ar antrena dirijarea celei mai mari părţi a vieţii noastre. Cu greu ar mai rămîne vreun aspect, de la nevoile noastre primare pînă la relaţiile cu familia şi prietenii noştri, de la natura muncii noastre şi pînă la folosirea timpului liber, în care planificatorul să nu-şi exercite 'controlul conştient'" [M].

Analiza liberală a dirijării centralizate a economiei surprinde legăturile dintre planificarea economică şi controlul politic al vieţii comunitare; ea relevă cu destulă exactitate, nu numai eşecul probabil al tentativelor de dominare a complexităţii prin planificare deliberată, ci şi consecinţele de maximă gravitate ale constituirii unui centru de putere excesivă la nivelul statului: monopolul puterii economice, deţinut de autorităţi, atrage după sine şi un monopol de putere economică în beneficiul aceloraşi

instituţii statale. Prezenţa acestor monopoluri de stat exclude orice posibilitate de menţinere a unei libertăţi individuale autentice şi integrale. De aici concluzia, capitală pentru filozofia politică, privind necesitatea dispersării puterii în vederea prevenirii formării centrelor de influenţă şi control economico- politic de tip monopolist. Chiar dacă liberalismul contemporan a investigat mai puţin mijloacele de supraveghere a monopolurilor
private existente în economia de piaţă, în comparaţie cu incisivele analize pe care le-a dedicat dezvoltării canceroase ale monopolului statal de tip comunist, este neîndoielnic un merit remarcabil al său acela de a fi semnalat necesitatea vitală a dispersării puterii economice şi politice pentru supravieţuirea libertăţii sociale.

[84] *Hayek, op. cit., p. 109-110.*

LIBERTARIANISMUL

Cea mai radicală formă de liberalism apare în secolul nostru ca reacţie la excesele sau consecinţele nedorite ale funcţionării 'statului bunăstării generale'. Amplificarea şi diversificarea formelor de intervenţie economică şi politică ale statului contemporan, multiplicarea – în consecinţă – a reglementărilor instituite de autorităţile centrale în vederea soluţionării unor probleme specifice, dezvoltarea tipurilor de protecţie sau asistenţă socială şi complicarea funcţionării instituţiilor abilitate cu îndeplinirea sarcinilor de acest tip, creşterea surprinzătoare a aparatului legislativ necesar şi deci exacerbarea preocupărilor legislative, au avut ca efect creşterea spectaculoasă a cheltuielilor bugetare ale statului, creşterea impozitării (principala sursă a veniturilor bugetare necesare acoperirii acestor cheltuieli), dezvoltarea, în numele unui ideal de justiţie socială sau solidaritate umană, a funcţiei de redistribuire a venitului dobîndit de cetăţeni (în favoarea unor categorii dezavantajate, a asistenţei sociale, a educaţiei publice, a realizării unor obiective culturale şi de politică externă etc.), multiplicarea fără precedent a agenţiilor şi organismelor publice, deci creşterea exagerată a birocraţiei oficiale, şi, în general, o anumită încorsetare a iniţiativei economice, sociale sau intelectuale libere. Dacă cetăţenii şi grupurile care au beneficiat de pe urma ajutorului acordat de stat prin redistribuirea venitului au fost satisfăcute de această evoluţie, în schimb acea parte a societăţii afectată de redistribuire, de creşterea impozitării şi de limitarea sferei libertăţii de iniţiativă privată, ca şi o parte a opiniei publice (alarmată de dezvoltarea excesivă a intervenţionismului statal şi a birocraţiei oficiale) au reacţionat critic faţă de ceea ce ei

considerau a fi o prăbuşire a libertăţilor şi drepturilor individuale datorată creşterii 'canceroase' a ingerinţelor statale.

Reacţia lor a condus la constituirea libertarianismului, un curent de idei şi acţiune politică (înrudit cu ceea ce se numeşte uneori 'noua dreaptă') care reafirmă sau chiar absolutizează prioritatea libertăţii şi a drepturilor individuale, militînd pentru desfiinţarea redistribuirii centralizate, a protecţiei şi asistenţei sociale, restrîngerea totală a intervenţiei statale şi instaurarea 'statului minimal'.

Libertarianismul continuă şi actualizează unele tendinţe radicale ale liberalismului clasic.

Acuzaţiile aduse de liberali ca Bastiat statului – "instrument de opresiune şi jaf reciproc" – sau legilor prin care se manifesta intervenţionismul statal – calificate drept 'pervertite', drept 'instrumente de spoliere' şi de promovare a nedreptăţii, în măsura în care urmăreau redistribuirea venitului sau ajutorul 'filantropic' – la fel ca şi atacurile lui Spencer împotriva statului – învinovăţit de agresivitate faţă de individ, nedreptăţire a celor buni şi virtuoşi în favoarea celor răi şi vicioşi, amplificare a suferinţelor omeneşti, sterilitate etc. – au anunţat de mult opţiunea liberală radicală pentru individualism extrem, reducerea la maximum a acţiunii de stat, excluderea oricăror acţiuni de asistenţa socială oficială etc. Libertarianismul are în comun cu acest radicalism clasic excomunicarea idealului 'justiţiei sociale' şi apelul imperios la instaurarea 'statului minimal'.

Fundamentele libertarianismului sînt, la rîndul lor, în mare măsură, reluări, dar şi absolutizări, ale unor principii liberale clasice, aşa cum se poate vedea în lucrări majore apărute în ultimele decenii, de felul cărţii lui Robert Nozick *Anarchy, State and Utopia.* Urmărirea modului în care sînt reformulate aceste principii clasice conduce la reconstituirea unui şir de simplificări şi reducţii pe care se întemeiază concluziile autorilor respectivi şi la evidenţierea strategiei reducţioniste pe care libertarianismul o aplică sistematic.

Primul principiu pe care se întemeiază libertarianismul este cel al drepturilor inalienabile ale individului. În afirmarea drepturilor fundamentale ale fiecărui om, apare şi prima dovadă de reducţionism: poziţia cetăţeanului în cadrul societăţii este redusă la o sumă de drepturi individuale incontestabile. Numai drepturile apar drept constitutive poziţiei omului în comunitate; nu intră în discuţie nici îndatoririle, nici interdependenţele, nici nevoile legitime, nici nimic altceva. Spaţiul analizei are o singură dimensiune: un om se defineşte prin drepturile sale şi atît. Faptul că oamenii au drepturi şi că aceste drepturi nu trebuie încălcate sub nici un pretext reprezintă axioma sacrosanctă a libertarianismului, care – spre deosebire de liberalismul clasic – nu mai încearcă să ofere o fundamentare sau o explicaţie a originii acestor drepturi.

Mai departe, drepturile inalienabile sînt în genere reduse la drepturi 'negative': dreptul la posesie netulburată asupra propriei persoane şi a propriilor bunuri, unde posesia netulburată este înţeleasă 'negativ', ca absenţă a oricăror interferenţe sau ingerinţe străine; dreptul la libertate individuală, înţeleasă ca libertate pur 'negativă', adică absenţă a constrîngerilor. La rîndul lor, ingerinţele şi constrîngerile sînt reduse la ingerinţe şi constrîngeri *deliberate.* Bineînţeles că, în timp ce dreptul la libertate este exaltat, nu se pomeneşte nimic despre dreptul la egalitate, ca şi cum între cele două nu ar exista nici un fel de legătură (ceea ce însă libertarienii nu au demonstrat).

Al doilea principiu fundamental pe care se întemeiază libertarianisinul spune că societatea nu este nimic mai mult decît o sumă de indivizi, şi că, deci, distincţiile bine/rău, drept/nedrept se aplică exclusiv pe baza unor criterii referitoare la indivizii izolaţi. Nici un considerent privitor la relaţiile dintre indivizi, la situaţia lor comparativă, la poziţiile lor în cadrul comunităţii sau la societate în ansamblul ei nu poate fi acceptat ca relevant în acest sens. Reducerea comunităţii la o sumă de indivizi are consecinţe importante:

ea exclude orice apreciere a situaţiei unui membru al comunităţii prin evaluare comparativă cu situaţia altuia, exclude orice aprecieri globale asupra societăţii în ansamblul ei. Mai departe, relaţiile sociale sînt reduse la relaţii bilaterale directe (de piaţă: vînzare-cumpărare; de transfer direct de bunuri, prin moştenire sau donaţie etc.).

Cel de-al treilea principiu libertarian identifică distincţia drept/nedrept cu distincţia legal/ilegal, afinnînd că posesia asupra bunurilor, caracteristică unei societăţi, este dreaptă dacă originea ei este legală: orice posesie dobîndită legal este dreaptă, iar dreptatea socială nu este decît suma posesiilor drepte, adică legale. Ideea de
dreptate socială este astfel redusă la ideea de posesie legală. Orice alt ideal de dreptate este calificat drept arbitrar.

Pe baza acestor principii, libertarianismul denunţă statul modern, al 'bunăstării generale' sau al 'asistenţei sociale', drept stat al abuzului şi chiar al 'sclaviei', în măsura în care – prin impozitarea celor care şi-au dobîndit legal posesiunile şi prin redistribuirea bugetară în favoarea celor 'dezavantajaţi'- el confiscă fără temei bunuri stăpînite (în mod îndreptăţit) de unii pentru a le transfera (fără îndreptăţire) altora. Ideea că ar fi nedrept ca în acelaşi stat să existe disparităţi mari de venit şi nivel de trai nejustificate prin merite, că ar fi nedrept ca membri ai aceleiaşi societăţi să nu se ajute sau protejeze reciproc, este respinsă: orice disparităţi la care s-a ajuns pe cale legală (fără manevre ilicite) sînt, în viziunea libertariană, drepte şi justificate; protecţia şi ajutorul, asistenţa socială, dacă sînt dorite, trebuie realizate în mod direct şi voluntar de către fiecare individ, şi nu de către stat prin confiscarea bunurilor unora în favoarea altora. Singurul rol îndreptăţit al statului este acela de 'paznic de noapte' al drepturilor şi libertăţii individuale; 'statul minimal', adică menit să joace acest unic rol, este justificat raţional – statul 'maximal', care intervine în economie şi societate, reglementează, impozitează şi redistribuie venitul obţinut este lipsit de orice justificare.

Aşa cum s-a remarcat (de către Alan Haworth şi alţii), idealul dreptăţii ca legalitate şi al statului minimal conduce la un ‘cult al pieţei libere’: întrucît *orice* rezultat la care conduc operaţiile legale de pe piaţa liberă este just, nici o intervenţie ‘corectoare’ nu este îndreptăţită – piaţa liberă este sacră şi inviolabilă, nimeni nu are dreptul de a se atinge de ea, indiferent care vor fi rezultatele funcţionării sale absolut netulburate.

Capitolul 3

ILUZIILE LIBERALISMULUI

Liberalismul a fost criticat de atîtea ori, în maniere variate şi din unghiuri de vedere diferite, încît nu este deloc uşor a preciza în ce sens se poate vorbi despre iluziile sau eşecurile sale. Numai prezentarea sintetică a diverselor argumente aduse de-a lungul timpului împotriva principiilor şi ideilor liberale ar necesita cîteva capitole dense, care însă nu-şi pot găsi locul aici. în locul acestei enumerări, se vor formula, în cele ce urmează, cîteva delimitări critice de ordin principial. Orice nouă critică adusă liberalismului trebuie însă să-şi precizeze cadrul, 'unghiul de atac' şi semnificaţia generală, pentru a nu fi confundată cu alte obiecţii (deja respinse sau lesne de respins) din multitudinea luărilor de poziţie existente. Pentru ca disocierile critice ce urmează să nu fie identificate cu alte tipuri (mai mult sau mai puţin primitive) de anti- liberalism, este util să se formuleze un (fie şi sumar) răspuns la întrebarea din titlul următor:

CE E VIU ŞI CE E MORT ÎN LIBERALISM?

Există un anumit sens în care liberalismul se bucură de un fel de *actualitate permanentă:* pentru omul contemporan, format în spiritul civilizaţiei occidentale, multe dintre obiectivele politicii liberale rămîn definitiv dezirabile, pozitive, demne de susţinere şi mereu presante; respectul libertăţii individuale şi al sferei private, toleranţa şi apărarea

diversităţii, limitarea şi controlarea publică a puterii de stat, prevenirea etatismului şi a totalitarismului, garantarea respectării drepturilor omului, supremaţia legii etc. sînt, ca ţeluri ale lumii noastre, totdeauna

în vigoare. Aspiraţia către aceste valori constituie partea vie a mentalităţii liberale, şi în măsura în care avem în vedere această aspiraţie putem afirma, fără riscuri, că liberalismul nu şi-a pierdut cîtuşi de puţin valabilitatea intelectuală şi morală.

Problema este că aceste obiective sau valori nu mai sînt de mult (şi, de fapt, nu au fost niciodată *integral)* apanajul liberalismului; conservatorismul modem, democraţia creştină, ecologiştii, social- democraţia occidentală, diverse alte mişcări populiste şi chiar simţul comun (în ţările dezvoltate) împărtăşesc ataşamentul pentru libertate, toleranţă, diversitate, limitarea puterii sau supremaţia legii. Acest ataşament nu mai poate fi de mult revendicat, în exclusivitate, de nici o doctrină politică; ei nici nu mai aparţine sferei propriu-zise a politicii, deoarece ocupă un loc central în filozofia, morala, sensibilitatea şi chiar religiozitatea lumii contemporane. Cei mai mulţi dintre cei care, în secolul XX, şi-au dedicat existenţa (iar uneori şi-au sacrificat viaţa) pentru aceste idealuri "liberale" nu au fost, propriu-zis, liberali: oameni de variate orientări spirituale, preoţi şi credincioşi de diferite confesiuni, oameni de ştiinţă, scriitori, nonconformişti de orice fel, rebeli 'de profesie', lideri ai mişcărilor contestatare, artişti, jurişti şi aşa mai departe au promovat, plecînd de la cele mai diferite viziuni asupra lumii, aceleaşi valori pe care ne-am obişnuit să le numim 'liberale'. Aceste valori şi aspiraţii nu mai poartă deci amprenta unei mişcări politice particulare – ele reprezintă una dintre fibrele constitutive ale modernităţii şi post-modernităţii. Din acest motiv, dar şi din altele, poate mai importante, deoarece ţin de 'logica interioară' a liberalismului, acesta nu poate fi identificat pur şi simplu cu mişcarea în favoarea acestor valori. Liberalismul politic este departe de a fi doar doctrina libertăţii şi a diversităţii, a legalităţii şi a toleranţei, într-un cuvînt,'doar expresia aspiraţiilor democratic-umaniste; el constituie un mod de gîndire global cu rădăcini adînci şi cu implicaţii multiple, axat pe anumite abstracţii şi metafore

fondatoare, ale căror consecinţe ajung mult mai departe decît ar putea părea. Problema care se pune nu este dacă marile aspiraţii democratic-umaniste ale liberalismului sînt îndreptăţite (căci, pentru noi, ele sînt, în mod neîndoielnic) ci dacă viziunea globală despre individ şi comunitate, despre dezvoltarea socială şi despre sensul organizării comunitare este încă viabilă. Atunci
cînd se ridică aici chestiunea criticii liberalismului, nu este vorba de necesitatea de a critica obiectivele ultime, valorile şi aspiraţiile sale; nu este vorba de a respinge liberalismul, ca politică a libertăţii individuale şi deschiderii, a toleranţei şi dialogului, a supremaţiei legii şi limitării puterii. Ceea ce se unnăreşte nu este în nici un caz denunţarea 'deschiderii' liberale în favoarea unui nou fundamentalism sau a unei vechi ori noi doctrine canonice care să se substituie diversităţii apărate de liberali. *Despărţirea de liberalism nu este despărţirea de valorile şi aspiraţiile sale generoase, cu valoare universală, care sînt comune multor orientări politice şi caracteristice mentalităţii omului din lumea occidentală de azi.*

De fapt, disocierea de liberalism înseamnă disocierea de viziunea politică şi morală globală pe care o promovează liberalii, viziune care îşi păstrează caracterul *doctrinar* şi tendinţa către un soi de *catehism profan:* catehismul 'dezvoltării spontane', al de-reglementării, al statului minimal şi al permisivităţii. Ţinta criticilor care se aduc liberalismului este imaginea canonică despre individ şi comunitate pe care încearcă să o acrediteze această doctrină, setul principiilor sale 'raţionale' şi soluţiile-panaceu pe care le propune problemelor acute ale contemporaneităţii. Aici se localizează ceea ce este 'mort' sau desuet în liberalism, şi, din nefericire, porţiunea necrozată cuprinde chiar fundamentele intelectuale ale doctrinei.

Dar componentele neviabile ale doctrinei au beneficiat în mod nejustificat de protecţia indirectă generată de marile succese ale liberalismului. Liberalii au prevăzut, uneori în

mod profetic şi deci tulburător pentru noi, că socialismul va conduce la anularea libertăţii, că organizarea de tip comunist va atrage după sine etatismul şi totalitarismul. Succesul concluziilor lui A. de Tocqueville privind incompatibilitatea dintre democraţie şi socialism (din discursul său, ţinut la 12 septembrie 1848, citat mai sus) sau ale previziunilor uluitor de exacte ale lui Mill cu privire la efectele nefaste ale centralizării şi birocraţiei în state organizate pe baze colectiviste (din *Despre libertate)* au creat impresia că liberalismul, în ansamblul său, constituie un adevăr profetic. Sub impactul emoţiei produse de forţa avertismentelor liberale privitoare la pericolele care ameninţă libertatea individuală, tindem să extrapolăm recunoaşterea pe care o datorăm, indiscutabil,
liberalismului sub acest aspect şi să ne considerăm obligaţi a acorda o recunoaştere globală principiilor şi doctrinei liberale. Dacă previziunea referitoare la caracterul nefast al reorganizării societăţii pe baza unor principii colectiviste s-a confirmat, sîntem acum tentaţi să credem nu numai în falimentul utopiei colectiviste, dar şi în valabilitatea necondiţionată a principiilor individualiste pe care se bazau criticii liberali ai colectivismului. Cu alte cuvinte, dacă unele dintre principalele concluzii liberale s-au dovedit corecte, devenim victimele iluziei că şi premisele.de la care au plecat liberalii sunt inatacabile. Or, aşa cum este evident, adevărul concluziilor nu spune nimic despre valabilitatea premiselor. Dacă liberalismul a avut dreptate cu privire la totalitarismul comunist, aceasta se datorează clarviziunii cu care a prevăzut efectele monopolizării puterii într-un stat colectivist, şi nicidecum valabilităţii absolute a principiilor filozofice individualiste pe care se axează doctrina liberală. Bazîndu-se pe experienţa propriei lor lupte împotriva autoritarismului monarhic, liberalii puteau înţelege foarte lesne necesitatea dispersării puterii; şi nu le venea deloc greu să prevadă consecinţele negative ale unei organizări social-economice de tip centralizat care nu lăsa deschisă nici o posibilitate de a

distribui puterea şi decizia. Succesul previziunilor liberale referitoare la abolirea libertăţii în socialism se explică prin valoarea criticii absolutismului politic din care se inspirau acele previziuni, şi nu prin puterea teoretică a viziunii 'atomiste' despre societate promovate de liberali; ei simţeau, aşa cum arată argumentele pe care le-au adus, că noul lor adversar (socialismul) are ceva esenţial în comun cu cel tradiţional (autoritarismul monarhic), şi anume monopolizarea centralizată a puterii economice şi politice. Pe această înrudire contingenţă dar importantă s-a construit reuşita pledoariei liberale împotriva etatismului de stînga.

Originile intelectuale ale acestei reuşite nu diminuează, desigur, în nici un fel valoarea ei. *Geneza* criticii lansate de liberalism împotriva socialismului nu afectează deloc *întemeierea* ei. Indiferent de specificul surselor lor de inspiraţie, gînditorii liberali au meritul de a fi diagnosticat corect viciile structurale ale socialismului. De aceea se poaţp, fără îndoială, afirma că, în competiţia sa cu socialismul? liberalismul a dobîndit cîştig de cauză. Recunoaşterea succesului său
este obligatorie, dar ea nu trebuie globalizată. A recunoaşte succesul obţinut de liberalism în faţa totalitarismului de stînga (comunist) sau de dreapta (fascist) nu înseamnă a admite infailibilitatea liberalismului, a tuturor premiselor sale.

Fafă de doctrine rivale ca fascismul sau comunismul, liberalismul a obţinut un succes imposibil de contestat. Dar faţă de marile şi acutele probleme ale lumii moderne, faţă de suferinţele societăţii contemporane, el este foarte departe de a fi ajuns la succes. Criticii doctrinei liberale aduc chiar argumente puternice în favoarea ideii unui *faliment al liberalismului.* Este oare vorba de un veritabil faliment sau doar de un insucces parţial şi, poate, temporar? Răspunsul poate rămîne deocamdată în suspensie. Contrastul dintre reuşita liberalismului în competiţia sa istorică cu doctrinele totalitare şi eşecul său în faţa provocărilor dificile cu care se

confruntă lumea de azi indică însă cu certitudine o concluzie: a critica liberalismul nu înseamnă deloc a încerca o recuperare a acelor doctrine rivale deja descalificate, şi nici a le apăra în mod indirect (aşa cum unor liberali fanatici le place să insinueze). Examinarea critică a liberalismului implică doar verificarea capacităţii sale de a răspunde la problemele acute care frământă omul contemporan şi, pe baza rezultatelor acestei verificări, destrămarea iluziei că doctrina liberală ar fi oferit cheia rezolvării acestor probleme. Cu alte cuvinte, critica principiilor liberale nu urmăreşte instaurarea unui anti-liberalism, ci doar denunţarea pretenţiei, destul de răspîndite, că liberalismul ar fi doctrina salvatoare: că aplicarea scrupuloasă a principiilor şi reţetelor sale ar garanta succesul social oriunde şi oricînd.

ILUZIA RATIONALISTĂ

"Nici o acţiune nu este în sine *rafională.*''
Michael OAKESHOTT

Liberalismul este, chiar privit din diferite puncte de vedere, un raţionalism. Sub aspect istoric, el este inseparabil de marile idei raţionaliste ale epocii clasice şi iluministe, de principiile 'progresiste' şi 'optimiste' ale secolelor XVIII şi XIX: crede în posibilitatea 'aşezării societăţii pe baze raţionale', a aplicării unor 'principii raţionale' de organizare care să asigure progresul, în existenţa unor soluţii generale pentru tipuri de probleme, în omniprezenţa posibilităţii unor 'schimbări în bine' realizate deliberat, pe baza unor scheme de principiu etc.

Liberalismul îşi trădează caracterul doctrinar prin numeroasele principii pe care le inventează şi aplică în speranţa instaurării unui mod de viaţă liber şi natural: principiul individualismului, principiul 'tăcerii legii', al maximei libertăţi egale, al 'asocierii libere', al 'de-

reglementării', al 'minimizării intervenţiei statale' etc.

Sub aspect structural, el se fundamentează pe mari abstracţii de tip raţionalist, pe modele teoretice – modelul 'contractului social', modelul 'jocului' şi al regulilor sale explicite, modelul 'dezvoltării spontane' etc. – şi dihotomii ca 'public-privat', 'stat-individ', 'libertate- constrîngere' etc. Gîndirea liberală este dominată de tipica presupoziţie raţionalistă că pentru a se da seama de fenomenele sociale trebuie să se ajungă la *explicafii* bazate pe asemenea modele teoretice generale şi distincţii principiale, şi nicidecum să se ofere *descrieri* ale unor succesiuni de evenimente, serii de interinfluenţe, raporturi care au evoluat pînă la producerea fenomenelor sociale vizate. În contrast cu concepţiile istoriste, care răspund la întrebarea "de ce?" (referitoare la fenomene sociale) prin descrieri de fapte semnificative, interconexiuni,

evoluţii, liberalismul aspiră la explicaţii cu valoare universală, ceea ce îl împinge către postularea de 'mecanisme', 'legi', 'scheme de organizare' şi 'modele' cu presupusă valoare cognitivă. Pe baza lor, el merge apoi mai departe, propunînd 'reţete' generale de rezolvare a unor tipuri de probleme, reţete cu presupusă valoare aplicativă.

Ataşamentul faţă de *explicaţii* generale şi *reţete* aplicabile în principiu oriunde împinge liberalismul către *reducţionism.* Există, în doctrina liberală, o veritabilă frenezie a reducţiilor: libertatea este redusă la libertate negativă (absenţa constrîngerilor), dreptatea este redusă la legalitate, societatea este redusă la nivelul de instrument al membrilor ei, statul este redus la nivelul de 'paznic' sau supraveghetor al respectării 'regulilor jocului', egalitatea este redusă la egalitate de şanse, Binele uman este redus la suma formelor de Bine individual etc.

Caracterul raţionalist al liberalismului este dovedit în mod esenţial de convingerea tipic liberală că există *aranjamente*

intrinsec raţionale – principii, distincţii, scheme de organizare, instituţii ce corespund unor cerinţe universale de raţionalitate şi, ca atare, funcţionează bine (normal, cu succes) oriunde sînt aplicate corect. De aici decurge universalismul şi acontextualismul liberal: de vreme ce aranjamentele raţionale (adică cele liberale) sînt intrinsec (prin ele însele, prin însăşi natura lor) funcţionale şi eficace, atunci contextul aplicării lor nu are decît o importanţă secundară, şi deci este rezonabilă speranţa că mecanismele propuse ar putea fi introduse cu succes peste tot. Tot de aici provine şi iluzia posibilităţii algoritmizării iniţiativelor de organizare socială: dacă există aranjamente intrinsec raţionale, adică principii, distincţii, mecanisme care funcţionează raţional prin însăşi natura lor, atunci aplicarea lor corectă (conform reţetei exacte sau după modelul originar) trebuie să conducă la rezultatele pozitive vizate – există deci algoritmi prin care se pot atinge obiectivele umărite: prosperitatea economică, bunăstarea, pacea socială, toleranţa şi respectarea drepturilor omului.

Principiul maximei libertăţi egale, distincţia dintre sfera publică şi sfera privată, mecanismul pieţei libere sau reglajele economice spontane tip mînă 'invizibilă', idealul dreptăţii pur procedurale ca şi idealul rawlsian de dreptate socială, modelul statului minimal apar, toate, drept aranjamente intrinsec raţionale, fundamental neproble-
matice, a căror aplicare corectă este susceptibilă să conducă totdeauna la rezultatele sociale fericite, satisfăcătoare pentru toţi membrii comunităţii. Cum liberalismul nu tematizează deloc limitele de aplicare ale acestor aranjamente, dificultăţile sau eşecurile lor, inevitabilele defecte şi consecinţe negative ale funcţionării lor, se instalează deseori impresia că aceste aranjamente au caracterul de *panaceu* social, de 'cheie magică' a problemelor societăţii.

Analiştii care nu sunt însă dominaţi de entuziasmul raţionalist liberal percep aceste aranjamente aparent ideale drept problematice şi aflate departe de acea raţionalitate intrinsecă aptă să le facă universal funcţionale şi permanent

eficace.

Distincţiile pe care se axează aranjamentele raţionale propuse nu sînt clare şi nete, aşa cum le prezintă în genere liberalismul, ci parţiale, locale, 'fuzzy'. Din acest motiv, soluţii liberale care, în principiu, apar drept ireproşabil raţionale, aproape de neocolit, se dovedesc în practica vieţii publice inaplicabile. Exemplul cel mai convingător este oferit de principiul maximei libertăţi egale, sau de ideea că trebuie tolerat tot ceea ce nu lezează pe alţii. Ce poate fi mai raţional decît acest principiu de toleranţă, care pare să ofere fiecărui individ maximum de libertate, în condiţiile în care protejează pe toţi ceilalţi de orice posibilă lezare a intereselor lor? Nu se întîlnesc oare aici cele mai fericite circumstanţe, şi pentru individ, şi pentru comunitate?

în ciuda acestor aparenţe fericite, principiul toleranţei nu este intrinsec funcţional. Aplicabilitatea sa nu se datorează raţionalităţii intrinseci ce i se atribuie, ci unui context social şi cultural favorabil aplicării sale, apt, printre altele, de a clarifica cazurile de 'lezare' a intereselor altora, deosebindule de cele în care nu poate fi vorba de aşa ceva. în absenţa unui atare context, a consensului necesar bunei sale funcţionări, principiul toleranţei devine inoperant. Un episod de răsunet care arată acest lucru s-a petrecut în anii 1995-1996 în Bavaria, unde părinţii unui elev care nu era catolic au depus la Curtea Constituţională o plîngere împotriva prezenţei simbolurilor catolice în şcolile bavareze, pretinzînd că existenţa unui crucifix (adică, aşa cum s-au exprimat ei, a imaginii unui bărbat gol răstignit) pe peretele clasei este de natură să lezeze sensibilitatea copilului lor. Verdictul Curţii a fost, iniţial, în favoarea reclamanţilor, pentru ca ulterior, în faţa valului de proteste al populaţiei catolice (majoritare în Bavaria) să fie moderat şi transformat din verdict juridic deplin în simplă recomandare neobligatorie.

Exemplul indică evanescenţa liniei despărţitoare dintre 'vătămător' şi 'nevătămător', sau dintre ceea ce constituie şi ceea ce nu constituie o 'lezare' a intereselor altor oameni. Unii membri ai comunităţii pot aprecia drept lezare a

intereselor lor acte sau realităţi pe care alţii nici nu le pot concepe ca atare: ceea ce pentru unii poate constitui o ‘vătămare’ pentru alţii poate reprezenta condiţie a unei vieţi publice normale. Nu există argumente sau temeiuri neutre care să decidă obiectiv în favoarea unora sau altora: concluzia finală depinde de consensul majorităţii. în cazul de faţă, lucrurile sînt relativ neproblematice, deoarece foarte puţini oameni ar pretinde că simpla prezenţă a unui crucifix pe perete ar reprezenta o ‘vătămare’ a intereselor lor sau o ‘lezare’ a drepturilor pe care le au; consensul majorităţii este, fără nici o îndoială, împotriva interpretării reclamanţilor, care apare drept bizară şi excentrică. Este însă limpede că aceasta nu reprezintă decît o stare de lucruri contingenţă, un rezultat oarecare al unei evoluţii istorice care nu era cîtuşi de puţin inevitabilă, dar care a făcut ca oamenii să nu accepte acea interpretare; se poate însă oricînd întîmpla ca lucrurile să evolueze în sensul opus, ajungîndu-se astfel la situaţia în care majoritatea ar decide că reclamantul avea dreptate.

Concluzia unor situaţii de acest fel – care, de fapt, nu sînt izolate şi nesemnificative, ci frecvente şi importante pentru viaţa publică – este că sensul şi aplicarea principiilor ‘raţionale’ depinde de un consens social şi cultural extern acestor principii, consens care nu reprezintă în sine decît o stare de fapt mai mult sau mai puţin accidentală. Drept urmare, ‘raţionalitatea’ principiilor sau a oricăror aranjamente ‘ideale’ nu este intrinsecă ci dependentă de circumstanţe faptice locale, efemere, schimbătoare, dependentă de un context istoric bine determinat: elementul de *raţionalitate* nu se află în principiile sau aranjamentele însele, ci mai curînd în concordanţa dintre o interpretare a acestora şi contextul socio-cultural al aplicării lor. Tocmai din acest motiv, acolo unde contextul potrivit lipseşte, sau unde înţelegerea principiului (aranjamentului) nu este adecvată contextului, elementul ‘raţional’ dispare şi principiul este respins ca absurd sau necorespunzător; nu se admite, bunăoară, ideea că principiul toleranţei ar trebui extins pînă

acolo încît la o singură plîngere privind presupuse ‘lezări’ ale sensibilităţii, să trebuiască eliminate orice simboluri religioase din spaţiul public. S-ar putea însă, desigur, ajunge şi la o asemenea interpretare, dacă s-ar crea contextul social şi consensul cultural corespunzător.

Consumul de droguri sau avorturile cad în sfera privată, a libertăţii individuale (şi deci trebuie tolerate) sau în cea publică, interesînd comunitatea şi reclamînd măsuri restrictive, de protecţie colectivă? Din nou, răspunsurile pot fi divergente. Nu există un algoritm de analiză obiectivă a situaţiilor respective care să conducă la concluzii univoce, constrîngătoare; din distincţia principială între public şi privat nu decurg răspunsuri clare la dilemele în cauză. Consumul individual de droguri poate părea un caz tipic de chestiune pur privată, care afectează şi interesează exclusiv pe consumatorul în cauză. Dacă însă contextul social al acestui consum dobîndeşte anumite particularităţi – cum ar fi dezvoltarea rapidă a practicii folosirii stupefiantelor, conectarea ei cu criminalitatea, multiplicarea cazurilor de eşec uman datorat intoxicării etc. – toleranţa faţă de droguri nu va mai apărea drept raţională, iar linia de graniţă dintre public şi privat va fi mutată în aşa fel încît folosirea stupefiantelor să fie considerată un pericol social. Aprecierea avortului drept chestiune privată (tolerabilă) sau de interes social (intolerabilă) va depinde şi ea de elementele contextului local (mai ales de cele religioase, culturale, etice dar şi de cele demografice, sanitare, economice). Graniţa ‘raţională’ dintre public şi privat va fi aici trasată nu de principiile abstracte ale teoriei politice, ci de ambianţa socio-culturală în care se desfăşoară dezbaterea privitoare la această graniţă.

De fapt, interdependenţele propriii vieţii moderne – care nu se aseamănă cîtuşi de puţin cu viaţa fermierilor din Vestul îndepărtat, acei eroi solitari care aveau prea puţin sau mai nimic de împărţit între ei – fac în genere extrem de problematică disocierea sferei de libertate individuală de

sfera intereselor publice. De regulă, mai ales aspectele minore ale existenţei individuale sunt într-adevăr lipsite de consecinţe publice, putînd fi indiferente comunităţii; elementele semnificative ale vieţii private devin sistematic, graţie consecinţelor lor, ingrediente active, demne de interes, ale sferei publice. Omul modern nu poate supravieţui fără un spaţiu privat înconjurător, fără un cerc de libertate individuală; dar întinderea şi limitele acestui spaţiu vital de respiraţie
liberă sunt extrem de variabile, extrem de relative (mai ales la ambianţa locală şi caracteristicile spaţiului public), puternic dependente de consensul contingent şi efemer al comunităţii, astfel că ideea liberală a determinării lor pe baza unor principii raţionale 'a priori', a unor distincţii de ordin general, sau a unor reguli abstracte cu valoare universală apare drept izbitor de naivă. Raţionalitatea delimitării spaţiului vital de viaţă privată (în care factorul public nu are drept să intervină) decurge din condiţiile particulare caracteristice vieţii materiale şi spirituale a unei comunităţi, şi nu din principii 'raţionale' abstracte de felul celui al tolerării conduitelor 'nedăunătoare' sau al distincţiilor 'fondatoare' promovate de liberalism.

Dar cel mai spectaculos exemplu de aranjament raţional, pretins a fi intrinsec funcţional, care se dovedeşte de fapt a avea valabilitate şi eficacitate numai în contexte locale, specifice, este oferit de mecanismele pieţei libere. De-a lungul a mai bine de două secole, liberalismul a creat şi cultivat un adevărat *cult al pieţei libere* (expresia aparţine lui John Gray, care o foloseşte în volumul *Enlightenment's Wake).* Plecînd de la ideea clasică a pieţei care funcţionează asemeni unei 'mîini invizibile' şi ajungînd pînă la sofisticatele analize contemporane ale 'ordinii economice spontane', gîndirea liberală a pledat, deseori cu argumente puternice şi plauzibile, în favoarea raţionalităţii şi eficacităţii autoreglajului 'natural' propriu pieţei libere şi economiei netulburate de imixtiunile statului. Rezultatul acestor

pledoarii, care nu pot fi în nici un caz apreciate în ansamblu drept complet eronate sau regretabile, a fost însă nu doar o mai bună înţelegere a rolului mecanismelor economice spontane, a utilităţii şi caracterului lor indispensabil, ci şi impresia – cultivată insistent de mulţi liberali – că aceste mecanisme sunt intrinsec raţionale, funcţionale şi 'salvatoare' prin ele însele: s-a creat senzaţia că instituţiile pieţei libere pot fi introduse oriunde, că modelarea lor corectă conduce în mod necesar la performanţe economice şi prosperitate socială, şi deci că funcţionarea nestînjenită a pieţei rezolvă în cele din urmă principalele probleme materiale ale unei comunităţi. în anii '80 şi '90 ai secolului nostru, gîndirea multor economişti şi politicieni a fost dominată de un gen special de *Jundamentalism al pieţei* (J. Gray) din perspectiva căruia mecanismele de autoreglare
spontană a economiei apar drept veritabile panacee economico-sociale.

Reacţionînd împotriva acestui fundamentalism, autorii nesubjugaţi de doctrina liberală a pieţei libere au remarcat că "instituţiile pieţei sunt mijloace utile, nu articole de credinţă" (J. Gray, *op. cit.).* Aceasta înseamnă că mecanismele pieţei libere se pot dovedi utile, sau extrem de utile sau chiar indispensabile, dar nu în orice context, nu oriunde şi oricum; că ele funcţionează cu succes doar în anumite ambianţe socio-culturale, fără a putea fi transplantate cu bune rezultate în oricare altele; în sfîrşit, că nu constituie în nici un caz panacee, 'chei magice' sau soluţii universale pentru problemele indivizilor sau ale comunităţilor. Cultul pieţei libere se bazează pe presupunerea tacită că funcţionarea nestînjenită a acesteia garantează progresul economic; îndată ce se observă, însă, că această presupunere nu este corectă – că piaţa liberă, în sine, şi în absenţa altor condiţii favorabile, nu poate produce progresul scontat, care este totdeauna rezultat al unei conjuncturi mult mai complexe de factori activi diferiţi – naivitatea viziunii care idealizează piaţa devine limpede.

S-a arătat că stabilitatea şi succesul unei economii de piaţă nu depinde exclusiv de instituţiile pieţei libere şi funcţionarea lor corectă, ci şi de o matrice socio-culturală care asigură condiţiile necesare bunei operări a mecanismelor proprii acestei economii (J. Gray, în volumul *Beyond The New Right).* Acolo unde această matrice lipseşte (şi ea nu poate fi creată deliberat oriunde şi oricînd), instituţiile pieţei libere se dovedesc neputincioase. Piaţa liberă nu funcţionează în vid şi nu se impune de la sine; ea are nevoie de o cultură-cadru care să o susţină. Aşa se explică faptul că aranjamentele economiei de piaţă liberă au dat rezultate excelente în unele ţări (în lumea occidentală, în unele state asiatice etc.) dar au condus la rezultate mediocre sau chiar foarte discutabile în alte state sau contexte culturale (de ex., din America Centrală sau de Sud, din Africa), în ciuda aplicării acestor aranjamente de-a lungul unei apreciabile perioade de timp (este semnificativ, în acest sens, faptul că există state sud-americane care au economie de piaţă de mult mai mult timp decît ţările asiatice cele mai performante, dar care se află, cu toate acestea, cu mult în urma acestora ca nivel de dezvoltare).

Cu alte cuvinte, deşi extrem de utile în condiţiile adecvate, instituţiile pieţei libere, nemăsurat elogiate de liberalism, nu sunt totuşi intrinsec ‘raţionale’ şi funcţionale; mai curînd, ele devin raţionale şi eficiente atunci cînd beneficiază de contextul local potrivit.

Mai mult decît atît, autori cum este John Gray subliniază faptul că adeseori, chiar în ţările dezvoltate în care economia de piaţă beneficiază de condiţii propice, forţele libere ale pieţei pot acţiona (atunci cînd sunt eliberate de sub orice control politic şi ‘desprinse’ de priorităţile vieţii locale) în direcţia amplificării insecurităţii sociale, a destabilizării comunităţilor, a delegitimizării instituţiilor tradiţionale – deci, într-o direcţie contraproductivă din punct de vedere social şi politic. Nici în acest caz fericit raţionalitatea funcţionării pieţei nu este de la sine, automat, asigurată

Cultul pieţei libere se manifestă în gîndirea liberalismului radical şi a libertarianismului în primul rînd prin tendinţa de a pretinde că piaţa economică ar fi autosuficientă, că ea ar avea posibilităţi de autoreglaj practic nelimitate şi, deci, că nici o intervenţie reglatoare a instituţiilor statale în economie nu ar mai fi necesară. De aici se inspiră doctrina 'statului minimal', care susţine necesitatea reducerii radicale a activităţii statului pînă la nivelul minim de supraveghere (a legalităţii) şi arbitraj, astfel ca 'jocul' economic şi social să se poată desfăşura autonom, fără nici o imixtiune a autorităţii publice. Tot aşa cum, odată declanşat un joc sportiv, autorităţile de resort (federaţii, comitete de organizare) nu au decît rolul minimal de a verifica respectarea regulilor prestabilite şi de a asigura participanţilor la competiţie»un arbitraj corect, fără a influenţa rezultatele finale ale întrecerii, odată declanşată 'competiţia' economică liberă (bazată pe iniţiativă privată), instituţiile statale nu au decît atribuţii de ordin procedural, de supraveghere şi control, nicidecum rolul de a dirija activităţile din economie într-o anumită direcţie.

Această viziune asupra rolului statului în economie se sprijină pe mai multe presupuneri, rareori aduse în prim-plan şi analizate explicit. Una dintre acestea este aceea că atribuţiile autorităţii publice ar fi comparabile cu cele ale autorităţilor sportive sau ale arbitrilor. Ideea este în mod evident inacceptabilă, deoarece, în timp ce de la arbitri nu se aşteaptă, într-adevăr, decît garantarea corectitudinii competiţiei, de
la autoritatea de stat membrii comunităţii aşteaptă altceva şi cu mult mai mult: ei aşteaptă nu doar (şi, probabil, nici în primul rînd) respectarea formală a regulilor de procedură în cadrul competiţiei economice libere, ci mai ales asigurarea succesului global al 'competiţiei', adică succesul economic de ansamblu (la nivel naţional) şi prosperitatea asociată acestuia. Acest lucru este atestat de experienţa tuturor democraţiilor parlamentare moderne, axate, fără excepţie, pe

o concurenţă politică între partide care susţin, fiecare la rîndul său, că pot asigura condiţii mai bune pentru progresul economiei naţionale şi creşterea bunăstării cetăţenilor; nici unul dintre partide nu pretinde (ceea ce ar reprezenta o sinucidere politică) a se limita, în activitatea sa, la o supraveghere a corectitudinii procedurale a activităţilor economice, în măsura în care rolul statului are în centrul său rolul jucat de guvernanţi (de partidele aflate la putere, care domină legislativul şi exercită funcţiile executive), şi în măsura în care rolul guvernanţilor este trasat de electorat, care aşteaptă de la aceştia intervenţii de fond pentru ameliorarea vieţii economice şi sociale, şi nu simple servicii de supraveghere procedurală, este limpede că rolul statului modern nu poate fi unul 'minimal', de arbitru sau 'paznic'. Numai cultul liberal pentru competiţia liberă a pieţei şi ideea fixă că esenţa activităţii economice este concurenţa între participanţi dornici să cîştige poate face să fie escamotată imensa diferenţă dintre economie şi un joc sportiv, sau dintre autoritatea de stat şi un arbitru.

O altă presupunere care sprijină ideea liberală de stat 'minimal' este aceea că mecanismele pieţei libere ar avea o capacitate atît de mare de reglare a economiei, încît n-ar mai fi necesară nici o intervenţie 'corectivă' din partea autorităţii publice; dacă problemele economice se rezolvă spontan, prin funcţionarea internă a mecanismelor pieţei, atunci statul nu are motive pentru a-şi aroga un rol în soluţionarea sau eliminarea acestor probleme. Caracteristica 'magică', de 'mînă invizibilă', atotputernică, a pieţei – caracteristică sugerată de ideile liberale cele mai radicale – conduce la diminuarea corespunzătoare a rostului instituţiilor de stat.

Ideea 'minimizării' intervenţiilor statului în economie se bucură de multă plauzibilitate deoarece ea se inspiră din anumite fapte incontestabile, pe care liberalismul are meritul de a le fi reliefat şi
analizat critic: a) faptul că în nenumărate cazuri mecanismele pieţei libere reuşesc efectiv să rezolve spontan problemele

economice existente, fără asistenţa instituţiilor de stat; b) faptul că intervenţiile economice ale statului sunt deseori contraproductive, defectuoase, vătămătoare pentru economie, iar uneori (aşa cum se întîmpla cu 'conducerea şi planificarea ştiinţifică a activităţii economice' în statele comuniste) de-a dreptul distructive şi dezastruoase; c) precum şi faptul că, aşa cum experienţa contemporană atestă, ideea unei coordonări de ansamblu a economiei de către stat este o himeră periculoasă.

Ca puncte de pornire, toate aceste constatări sunt corecte şi importante. Argumentările liberale care pleacă de la ele ajung însă la concluzii prea radicale, deduse nu atît din fapte, cît din principiile raţionaliste implicate sau ascunse în argumentare.

Plecînd, spre exemplu, de la faptul că mecanismele de piaţă realizează deseori, cu succes, anumite reglaje economice necesare, pentru a ajunge în cele din urmă la concluzia necesităţii neintervenţiei autorităţii de stat în economie, doctrina liberală introduce pe nesimţite în argumentare supoziţia că piaţa liberă este un mijloc de autoreglaj *infailibil,* căci numai dacă mecanismele de piaţă funcţionează ireproşabil, permanent şi cu maximă eficacitate, asigurind totdeauna pe cale 'naturală' echilibrul necesar, se poate trage concluzia că nu mai este necesară nici o intervenţie 'artificială' din partea instituţiilor publice. Bazîndu-se tacit pe această supoziţie, liberalii radicali lasă să se înţeleagă că piaţa liberă ar fi asemănătoare unui 'organism' extrem de puternic, autosuficient în ce priveşte propria sănătate: la fel cum un astfel de super-organism ar fi capabil să-şi regăsească totdeauna, prin mijloace proprii, echilibrul vital şi condiţia fizică optimă, piaţa liberă ar putea să regleze totdeauna cu succes activitatea economică – mecanismele pieţei ar fi deci intrinsec funcţionale, asigurînd autonomia dezvoltării economice faţă de orice intervenţie politică deliberată.

Aici este însă evident implicată o idealizare a forţei de

autoreglare a pieţei libere. Dat fiind faptul incontestabil al dependenţei bunei funcţionări a economiei de nenumăraţi factori activi, începînd cu cei ai mediului natural, şi terminînd cu cei de ordin politic, interni sau externi (stabilitate politică, relaţii inter-grupuri, relaţii internaţionale) şi cultural (tradiţii de conduită, ethosul muncii, inventivitate tehnologică),
este limpede că fenomenul economic se supune permanent unei întregi ţesături dinamice, continuu variabile, de influenţe pozitive sau negative. A presupune că piaţa liberă poate totdeauna exploata influenţele pozitive existente şi contracara pe cele negative, asigurînd spontan echilibrul şi succesul economic, ar însemna a atribui mecanismelor ei o veritabilă forţă magică. Nimic nu confirmă însă existenţa unei asemenea capacităţi infailibile de autoreglaj. De fapt, mecanismele pieţei funcţionează cu succes în anumite cazuri, cu mai puţin succes în altele, acţiunea lor, chiar pozitivă, produce şi efecte secundare negative, iar eficacitatea lor este graduală, nu absolută, depinzînd de nenumăraţi factori de mediu sau context socio-cultural. Ca atare, chiar dacă în multe situaţii autoreglarea spontană a economiei este posibilă şi dezirabilă, în multe altele sunt necesare intervenţii instituţionale deliberate pentru asigurarea condiţiilor necesare succesului activităţii economice. A pretinde că piaţa liberă poate garanta singură, permanent, vitalitatea economiei ar echivala cu a susţine că un organism îşi poate garanta singur, în orice situaţie, însănătoşirea, facînd superfluă orice intervenţie curativă. Un asemenea optimism nu are însă nici o justificare. Reglajele economice spontane pot reuşi sau eşua, la fel cum şi intervenţiile ‘curative’ deliberate, realizate de stat, pot avea succes sau pot fi ratate. Succesul sau eşecul reglării spontane prin mecanisme de piaţă şi succesul sau insuccesul acţiunii reglatoare a instituţiilor publice sunt chestiuni de fapt, contingenţe, întîmplări locale care nu pot fi generalizate. Din acest motiv, ambele fundamentalisme – cel de tip comunist, care absolutiza şi permanentiza necesitatea intervenţiei reglatoare

a statului, şi cel de tip libertarian, care absolutizează autoreglarea spontană – sunt aberante. Nu există o soluţie simplă, uniformă, pentru dificultăţile economice, şi, ca atare, toate sloganurile univoce – lăsaţi totdeauna piaţa să acţioneze singură!' sau 'e totdeauna necesară o dirijare instituţională!' – sunt simpliste şi inadecvate. Nici autoreglajul spontan al pieţei, nici intervenţia reglatoare deliberată a statului nu sunt intrinsec raţionale sau universal funcţionale; nici unul dintre cele două tipuri de acţiune reglatoare nu are caracter de panaceu sau soluţie permanent salvatoare. Există cazuri în care reglajul spontan este indispensabil şi suficient, dar şi cazuri în care este indispensabilă o
intervenţie reglatoare a statului. Drept urmare, argumente cum este cel sugerat de liberalismul radical – "capacitatea reglatoare a pieţei libere impune existenţa unui stat minimal, care să nu intervină în economie" – sunt lipsite de suport.

Poate că cea mai convingătoare pledoarie în favoarea raţionalităţii reglajului economic spontan este pledoaria libertariană bazată pe evidenţierea caracterului contraproductiv, falimentar sau aberant al intervenţiei statale în economie. Gîndirea liberală a adunat o mulţime impresionantă de date care atestă eşecurile iniţiativelor economice ale autorităţii publice, erorile comise prin acestea, antiperformanţele obţinute, risipa incredibilă făcută, haosul creat prin exces de dirijare oficială etc. S-a acreditat astfel ideea că statul nu reglează, ci dereglează economia, că el nu asistă piaţa ci o dezorganizează, fiind o inepuizabilă sursă de rezultate contraproductive.

O mare parte dintre aceste date sunt incontestabile. Caracterul nociv al multora dintre intervenţiile statale în economie este, de altfel, explicabil şi anticipabil. Spre deosebire de medicul care intervine în sistemele vitale ale unui organism în mod unitar şi coerent, urmărind un singur interes obiectiv de ordin curativ, statul – reprezentat de multiple instituţii, controlate simultan sau succesiv de diverse partide politice, sau grupuri de influenţă – acţionează deseori

confuz, sau chiar haotic, conform unor interese diferite, uneori contradictorii; iar de multe ori, aceste interese nu sunt obiective, nu vizează exclusiv rezolvarea unor probleme economice sau sociale, ci mai curînd promovarea priorităţilor economice şi politice 'subiective' ale unor grupuri influente (este vorba de ceea ce se numeşte, în engleză, *veşted interests,* interese ascunse). Drept urmare, intervenţia statală în economie nu are în mod necesar caracterul unei intervenţii pur tehnice, 'curative', menite exclusiv să stimuleze buna funcţionare a economiei, ci şi un caracter politic de promovare a unor interese speciale. Efectele acestor eforturi de promovare politică pot, desigur, fi, şi chiar sunt foarte des, contraproductive economic. Pentru acest motiv, liberalii au dreptate cînd afirmă că este de dorit ca intervenţiile arbitrare ale politicii în economie, ale statului în funcţionarea pieţei libere, să fie reduse la minimum.

Dar plecînd de aici, ei ajung mult mai departe decît ar fi firesc, deoarece susţin pe de o parte că intervenţia autorităţii publice n-ar fi necesară, şi, pe de alta, că ea este totdeauna nocivă. Ambele idei sunt inacceptabile. Piaţa liberă nefiind un mecanism magic, absolut autonom şi permanent eficace, apt să soluţioneze, indiferent de contextul local, orice dificultate economică sau socială, de multe ori intervenţia reglatoare a instituţiilor publice este, aşa cum arătam mai sus, indispensabilă. încă o dată, politica se dovedeşte a fi un rău necesar: nu există nici o garanţie a faptului că intervenţia politică va fi pozitivă, dar în multe cazuri (deşi, desigur, nu în toate) ea este inevitabilă. În acelaşi timp, nu pot exista temeiuri pentru a afirma că intervenţia statală în economie este totdeauna nocivă. Este evident că în multe cazuri această intervenţie este dictată de deficienţe economice sau sociale larg sau chiar unanim recunoscute, a căror remediere a fost reclamată într-un fel sau altul (eventual formal, prin vot) de membrii comunităţii. Atunci cînd răspunde nemijlocit unor doleanţe comunitare clare, acţiunea reglatoare sau 'curativă' a statului în economie este, evident, socialmente justificată şi

deci dezirabilă; ea nu poate fi deci proscrisă pe temeiul principial că numai reglajele economice spontane, 'naturale', sunt benefice, cu atît mai mult cu cît această teză are caracter doctrinar sau ideologic (valabilitatea ei nu poate fi demonstrată strict, ci doar presupusă).

Efectele pe termen lung ale acestei acţiuni pot fi totuşi negative, deoarece nici cei ce au reclamat-o, nici cei ce au promovat-o nu pot certifica succesul final sperat: intervenţii 'curative' aparent imperios necesare se pot totuşi dovedi contraproductive. Aceasta nu confirmă totuşi caracterul principial nociv al acţiunii reglatoare a statului, ci numai failibilitatea tuturor convingerilor şi iniţiativelor umane. Faptul că aceste iniţiative sunt failibile, că nu poate fi niciodată prevăzut, cu certitudine absolută, rezultatul final al unor tentative de corijare raţională a evoluţiei fenomenelor (economice sau de orice alt tip), nu poate însă dovedi nocivitatea permanentă, universală a intervenţiei statale în economie. Adevărul, de altfel banal, este că acţiunea statală, ca şi oricare altă acţiune umană contingenţă, poate avea consecinţe benefice sau nefaste, de la caz la caz, fără a se putea trage vreodată o concluzie generală cu privire la succesul sau insuccesul, dezirabilitatea
sau indezirabilitatea ei în principiu. Drept urmare, nici o doctrină care încearcă să fundamenteze atitudinea politică în această privinţă pe un principiu general – fie al neintervenţiei statului, fie al dirijării sistematice exercitate de stat în economie – nu poate fi justificată. Extraordinara diversitate a situaţiilor în care se poate afla o economie sau o comunitate, varietatea modurilor în care instituţiile statale pot interveni pentru reglarea activităţii economice (varietate ce coritrastează flagrant cu sugestia tipic liberală că nu ar exista decît două alternative: dirijismul economic artificial sau simpla supraveghere procedurală a evoluţiilor spontane de pe piaţa liberă), extrema diversitate şi mobilitate a condiţiilor locale, specifice, care pot influenţa lucrurile (catalizînd intervenţia statală sau perturbînd-o) fac greu previzibile

rezultatele finale ale intervenţiei publice în economie; acestea sunt totdeauna complexe, nuanţate, discutabile. Orice ideologie care încearcă să generalizeze şi să rezume sintetic caracterul acestei intervenţii, producînd sloganuri simple şi univoce ca 'minimizarea intervenţiei statale' sau 'maximizarea controlului şi coordonării statale' este destinată să eşueze în faţa complexităţii şi variabilităţii stărilor de lucruri reale.

în sfîrşit, ideea liberală că eşecul spectaculos al economiilor dirijate, al economiilor 'de comandă', din statele comuniste ar demonstra nocivitatea intervenţiei statale în general este mult prea simplistă. Acest eşec poate, într-adevăr, constitui o probă convingătoare, dar el probează numai eşecul intervenţiei statale de tip dirijist-dictatorial, nicidecum inutilitatea sau ineflcienţa oricărui tip de acţiune publică instituţională în economie. Liberalismul trece de regulă de la negarea corectă a extremei dirijiste (a doctrinei planificării şi coordonării globale a economiei de către stat), care este evident falimentară, la afirmarea nejustificată a unei extreme spontaneiste, a doctrinei că activitatea economică trebuie supusă numai reglajelor spontane ale pieţei; de la extrema stingă care promovează extinderea nelimitată a rolului statului la extrema 'noii drepte' conform căreia statul nu trebuie să aibă decît funcţii de ordin procedural (elaborarea 'regulilor jocului' şi monitorizarea respectării lor) – iar plauzibilitatea multor argumente liberale sau libertariene vine tocmai din plauzibilitatea criticii făcute doctrinei dirijiste, nu din soliditatea
argumentelor aduse în favoarea extremei opuse. Acest salt de la o extremă la alta pare să sugereze convingerea că nu ar exista decît două alternative: cea în care statul controlează toate chestiunile de fond (economice, sociale etc.) şi cea în care el nu controlează nici una dintre acestea, ci numai chestiunile de ordin formal (procedural); ca şi cum 'jocul' economic şi social ar fi sau complet lipsit de autonomie şi insuficient sieşi (reclamînd permanenta dirijare deliberată,

prin intermediul instituţiilor publice) sau absolut autonom şi autosuficient, reclamînd abţinerea de la orice intervenţie statală substanţială.

Dar aceasta este o falsă alternativă. Economia, ca de altfel şi viaţa socială în ansamblul ei, nu este niciodată lipsită complet de autonomie sau mecanisme de autoreglaj, dar nici nu este absolut autonomă şi autosuficientă, aptă să se regleze singură permanent, la infinit. 'Jocul' economic şi social este prea complex pentru a putea fi dirijat, planificat, controlat global de anumite autorităţi politice, dar el nu este nici un mecanism ideal de autoreglare şi autodirijare, care să se poată echilibra şi perfecţiona totdeauna în mod spontan. Reglarea spontană a economiei există ca element indispensabil al 'jocului' modem al pieţei, dar ea nu este completă, permanentă, universală şi absolut eficace. Ca urmare, nici amplificarea şi permanentizarea intervenţiei statale, nici excluderea acesteia sau limitarea ei la sfera chestiunilor procedurale (legate de 'regulile jocului') nu constituie o alternativă raţională şi viabilă. Din observaţia critică pe deplin întemeiată că statul nu poate şi nu trebuie să dirijeze economia nu decurge (aşa cum ar dori mulţi liberali) concluzia doctrinară că statul trebuie să se retragă complet din viaţa economică; din faptul că statul nu-şi poate asuma controlul sistematic şi continuu al economiei nu urmează că intervenţia sa nu este niciodată necesară (tot aşa cum din faptul că medicul nu poate dirija evoluţia organismului nu decurge că el nu trebuie să intervină niciodată în ea).

Pare limpede că statul nu poate coordona activităţile economice în ansamblul lor, dar nu s-a dovedit deloc că el n-ar trebui să asiste aceste activităţi. Statul nu poate controla global economia, dar o poate asista (sprijini), aşa cum confirmă istoria modernă; el nu poate fi coordonatorul general al rezolvării problemelor economice, dar asta nu înseamnă că el nu poate rezolva nici o problemă; dacă nu deţine cheia
evoluţiilor economice, aceasta nu înseamnă că nu poate

remedia niciodată nimic. Pe scurt, saltul de la constatarea ‘statul nu poate conduce economia’ la pretenţia că ‘statul nu poate şi nu trebuie să intervină în economie’, salt pe care liberalismul îl practică tot timpul, este nelegitim şi el se explică doar prin cultul pentru dezvoltarea spontană bazat pe convingerea că există mecanisme ‘naturale’ (piaţa liberă, mai ales) intrinsec raţionale şi funcţionale, şi deci esenţialmente autonome.

Există însă azi voci lucide care avertizează împotriva acestui cult. Critica idealizărilor practicate de liberalism nu mai constituie preocuparea exclusivă a gîndirii de stînga; autori importanţi, de orientare conservatoare nuanţată, şi în orice caz situaţi la dreapta spectrului politic, atrag atenţia că “economia pieţei libere, pe care conservatorii contemporani o consideră, în mod corect, drept motorul reînnoirii societăţii civile, nu este ceva de sine stătător, primordial sau autonom. Ea se sprijină pe fundamentele unei culturi comune a libertăţii şi are drept piloni instituţiile unui stat puternic, care îi temperează excesele şi îi protejează pe aceia care se pot găsi în situaţia de a fi fără resurse sau fără capacitatea de a prospera în cadrul acesteia” (John Gray, în volumul *Beyond The New Right).*

Atrăgînd atenţia asupra fundamentelor culturale şi instituţionale ale tuturor mecanismelor idealizate de liberalism şi prezentate drept intrinsec raţionale, gîndirea contemporană aduce în prim-plan un aspect extrem de important (şi de obicei ignorat) al ontologiei sociale: *încastrarea (embeddedness,* în limba engleză) oricărui aranjament economic, politic sau intelectual funcţional într-o matrice culturală, psiho-socială şi instituţională care asigură condiţiile utilizării sale reuşite. Cel mai simplu instrument politic, bunăoară distincţia ‘public- privat’ apreciată pînă la idolatrizare de liberali, nu devine funcţională decît în anumite contexte sociale, instituţionale şi culturale: în absenţa lor, distincţia rămîne irelevantă sau stîrneşte nesfîrşite controverse şi animozităţi, dovedindu-se oricum inaplicabilă.

La fel stau lucrurile cu principiul maximei libertăţi egale, funcţional doar în anumite cadre sociale şi în prezenţa unui consens cultural subiacent (care permite conturarea unui mod operaţional de interpretare a sa). Dar şi aranjamentele mai complexe, de tipul instituţiilor pieţei libere sau ale democraţiei parlamentare, se află în exact aceeaşi situaţie: ele funcţionează şi dau rezultatele pozitive scontate doar în anumite contexte sociale globale sau în anumite matrici comunitare, adică acolo unde sunt întrunite condiţiile complexe (existenţa unor modele de conduită, a unor tradiţii-suport, a unor tipuri de etică activă, a unei culturi propice şi chiar a unei religii favorabile aranjamentelor respective, a unor precondiţii sociale, a unor sisteme de instituţii) ce garantează operaţionalitatea acestor instituţii. Numai încastrate în aceste cadre potrivite (nu neapărat totdeauna aceleaşi, unice şi absolut invariabile, dar neapărat specifice, determinate selectiv şi imposibil de suplinit prin oricare altele) principiile, distincţiile fundamentale, schemele de organizare, instituţiile şi mecanismele devin operaţionale, eficace, utile şi deci raţionale.

De aici urmează însă concluzia că nici un aranjament social de felul celor propuse de liberalism nu este intrinsec raţional, ci doar (cel mult) raţional într-un context determinat, favorabil funcţionării sale depline şi reuşite; ca atare, ele nu pot fi aplicate oricînd şi oriunde, nu pot fi 'implementate' cu succes în orice condiţii şi deci nu pot constitui 'chei universale' de rezolvare a problemelor oamenilor. Or, marea iluzie a liberalismului rezidă tocmai în convingerea tipic iluminist- raţionalistă că ar exista, că ar fi fost descoperite chiar de reprezentanţii săi, asemenea 'chei universale' – principiul maximei libertăţi egale, dreptatea pur procedurală, piaţa liberă, statul minimal, distincţia public- privat – care se impun pretutindeni drept singurele soluţii raţionale şi eficiente.

Faptul că nici un aranjament liberal (şi, în general, nici un fel de aranjament social) nu este intrinsec raţional, ci doar raţional într-un anumit context, ar putea, la prima vedere, părea neesenţial sau nedecisiv. S-ar putea crede că el nu anulează, ci doar complică, realizarea idealurilor liberale, evidenţiind necesitatea ca politica să creeze nu doar mecanismele raţionale propuse, ci şi contextul adecvat funcţionării lor. Nu rămîn oare în vigoare idealurile şi principiile
liberale, cu adăugarea cerinţei suplimentare ca liberalismul să găsească şi căile de creare a condiţiilor potrivite aplicării lor?

Răspunsul la această întrebare este negativ, şi primul indiciu în acest sens vine din faptul că ea presupune o neînţelegere: contextul necesar funcţionării aranjamentelor liberale nu este un alt aranjament, unul preliminar, care ar putea fi creat în mod deliberat – el este o ambianţă locală care a apărut ca rezultat al unei istorii îndelungate, ce nu poate fi suplinită prin măsuri politice voluntare. Cu alte cuvinte, contextul indispensabil succesului principiilor, schemelor şi mecanismelor raţionale nu poate fi el însuşi construit raţional: el există ca rezultat al unui fericit concurs de împrejurări şi evoluţii istorice sau nu există, pentru că acest concurs fericit nu s-a produs, dar în nici un caz contextul (social, economic, moral, intelectual) nu poate fi asigurat de anumite forţe sau partide politice. Acestea pot încerca să stimuleze apariţia lui prin diverse iniţiative, dar sunt principial incapabile de a construi voluntar, într-o perioadă definită de timp, tradiţiile necesare, cultura politică necesară, un ethos favorabil sau condiţiile socio- economice indispensabile bunei funcţionări a pieţei libere sau a democraţiei parlamentare, de exemplu. Căci, acolo unde toate aceste elemente de context există, ele sunt rezultatul unor lungi şi complicate evoluţii istorice locale, care nu pot fi reproduse deliberat în timp util: etica protestantă (prezentată deseori, de la Weber încoace, drept condiţie a succesului

economiei capitaliste) nu se poate 'implementa' voluntar de către un guvern liberal, după cum nici spiritualitatea proprie anumitor naţiuni asiatice care au obţinut un succes economic spectaculos nu poate fi 'importată' rapid în alte culturi; condiţiile sociale propriii statelor care au ajuns la o piaţă liberă extrem de dinamică şi de eficientă nu pot fi reproduse oricînd şi oriunde, după cum nici performanţele economice înalte (totdeauna determinate, în mod esenţial, de particularităţi locale, de avantaje poziţionale singulare sau de existenţa unor 'nişe' favorabile) nu pot fi copiate direct în orice alte zone, unde nu există aceleaşi particularităţi, avantaje sau 'nişe'. Pe scurt, povestea oricărui succes economic sau politic este o poveste unică şi, de regulă, irepetabilă, datorată unui concurs singular de circumstanţe şi unei succesiuni specifice de evenimente care nu pot fi reproduse la comandă. Cei mai importanţi istorici ai economiei
mondiale (spre exemplu, Immanuel Wallerstein) insistă foarte limpede în acest sens, arătînd că succesul economico-social modern al unei ţări (fie, bunăoară, Danemarca) nu se datorează niciodată doar unei politici inteligente, ci şi faptului că "a fost şi o conjunctură norocoasă combinată cu o aşezare geografică fericită" (Magazin istoric, nr.l – ianuarie – 1997, p. 26). Tocmai din acest motiv, geneza succesului respectiv poate fi descrisă (prin prezentarea tuturor factorilor individuali relevanţi, a 'şanselor' sau 'neşanselor' apărute la un moment dat) dar nu şi explicată canonic (prin evocarea unui mecanism cauzal sau genetic standard, de ordin general, valabil în toate cazurile). Şi tot din acelaşi motiv, acest succes nu poate fi, ca atare, copiat, avertismentul adresat celor care cred în mecanisme economice standard (aplicabile oriunde) ce duc la performanţe standard (tangibile oricînd) fiind următorul: "Credeţi că dacă îi veţi copia pe danezi veţi ajunge la fel ca ei. Dar ignoraţi faptul că în economia mondială nu este loc pentru două Danemarce" (ibidem). Orice succes particular este, într-un anumit sens, irepetabil, deoarece el se

datorează nu numai unor scheme-tip de acţiune, ci şi unor poziţii sau nişe specifice, de care deţinătorul succesului a beneficiat, şi care sunt unice.

De aici nu decurge, desigur, concluzia fatalistă că politica nu poate influenţa cu nimic succesul final al unei comunităţi (este evident că ea poate face acest lucru) ci doar că politica nu poate garanta niciodată succesul, deoarece acesta nu se datorează niciodată unor 'chei universale' (soluţii standard, intrinsec raţionale) ci este în toate cazurile rezultatul întîlnirii fericite dintre aranjamentele potrivite şi împrejurările locale potrivite: însăşi raţionalitatea aranjamentelor economice sau politice deliberate vine din această coincidenţă sau concordanţă între ele şi împrejurările locale relevante.

Revine, totuşi, întrebarea dacă nu cumva politica 'raţională' (de exemplu, cea promovată de liberalism) ar putea stabili aranjamentele adecvate în împrejurările specifice existente, şi deci garanta funcţionarea optimă a economiei şi vieţii comunitare, succesul final al eforturilor unei societăţi. Nu s-ar putea oare crea coincidenţa sau concordanţa necesară între aranjamentele deliberate şi condiţiile locale caracteristice?

Din nou, răspunsul trebuie să fie negativ, iar explicaţia sa este de ordin cognitiv. Succesul unei comunităţi este un rezultat istoric de imensă complexitate, la care contribuie nenumăraţi factori *ce nu pot fi niciodată măcar cunoscuţi suficient, şi cu atît mai puţin controlaţi deliberat.* Pe o scenă istorică extrem de complicată şi de diversă, de un dinamism derutant, acţionează o multitudine de factori economici, sociali, morali, intelectuali, interni sau externi, într-un mod îndeajuns de imprevizibil încît să nu se poată niciodată stabili lista completă de condiţii ce ar trebui îndeplinite pentru funcţionarea cu succes a unor aranjamente 'raţionale'; nici nu se mai poate pune problema ca aceşti factori să poată fi asiguraţi algoritmic prin efort intenţionat.

Oamenii în general, sau politicienii în particular, pot bineînţeles încerca să depisteze şi să furnizeze parte din aceşti factori, şi ei depun toate eforturile în acest sens; ar fi însă o mare şi nejustificată iluzie a crede că ei pot crea sistematic ansamblul de condiţii, sau contextul complet, presupus de reuşita aranjamentelor lor raţionale.

Din acest punct de vedere, situaţia aranjamentelor 'raţionale' propuse de doctrinele politice (în cazul nostru, de liberalism) este profund asemănătoare situaţiei altor construcţii raţionale, bunăoară celei a teoriilor ştiinţifice. Epistemologii au semnalat că o teorie ştiinţifică este o structură abstractă sau un model 'raţional' care se poate aplica cu succes în anumite cazuri (cum, bunăoară, s-a aplicat mecanica newtoniană la nenumărate fenomene naturale); dar, deşi oamenii de ştiinţă cunosc numeroase cazuri de aplicări reuşite ale unei atari construcţii 'raţionale', ei nu cunosc niciodată setul de condiţii necesare şi suficiente pe care trebuie să le îndeplinească un fenomen pentru ca o anume construcţie (teorie) să i se poată aplica cu succes (vezi, în acest sens, Wolfgang Stegmiiller, *The Structure and Dynamics of Theories,* Springer, 1976, mai ales pp. 172-176, 181-189, 196-201). Ei văd exemple de funcţionare reuşită a unui model teoretic 'raţional' după cum văd şi eşecuri (din

care deduc importanţa anumitor condiţii de aplicare a teoriei, condiţii a căror absenţă duce Ia eşec), dar nu cunosc niciodată lista completă a acestor condiţii vitale şi deci nu pot prevedea cu certitudine cînd sau unde aplicarea modelului raţional va avea succes, ori în ce cazuri ea va eşua. Ei pot doar constata ulterior că anumite condiţii erau necesare aplicării unei teorii, dar care sunt
condiţiile necesare în totalitatea lor şi care sunt condiţiile suficiente acestei aplicări le rămîne necunoscut.

în mod analog, istoricii şi politologii pot constata ulterior că o trăsătură de context istoric-cultural sau de ambianţă locală (o anume tradiţie de conduită, un tip de ethos, sau o anume instituţie socială, prezenţa anumitor echilibre sau balanţe active în comunitate, absenţa anumitor factori distructivi potenţiali etc.) era necesară reuşitei unui aranjament 'raţional' din economie sau politică; dar nimeni nu poate determina vreodată lista completă a acestor trăsături, lista exhaustivă de condiţii necesare şi suficiente pentru succesul unui aranjament ca principiul toleranţei, piaţa liberă sau democraţia parlamentară. Ca atare, nimeni nu poate prevedea sau controla, deci nici asigura, elementele matricii complexe de condiţii care fac posibil succesul acestor aranjamente: nu există algoritm raţional de garantare a ambianţei necesare reuşitei aranjamentelor raţionale. Oamenii se lovesc aici de o limită fermă a posibilităţii de manipulare deliberată a propriei lor vieţi comunitare, şi această limită evidenţiază caracterul himeric al ideii liberale de garantare a succesului social prin instaurarea unor aranjamente intrinsec 'raţionale' în orice comunitate. Nu există asemenea aranjamente, iar acolo unde apar drept raţionale şi funcţionale, aranjamentele economice sau politice deliberate se bucură de reuşita pe care un fericit concurs de împrejurări locale s-a întîmplat să o asigure.

*

Impresia de plauzibilitate pe care o emană pentru noi multe dintre propunerile liberale de aranjament ‘raţional’ (intelectual, politic sau economic) vine din caracterul lor opus faţă de propuneri alternative (de regulă, venind de la doctrina comunistă) al căror faliment este acum evident. Viziunea liberală beneficiază, în acest sens, de pe urma simplificărilor aberante operate de alte doctrine: caracterul maximalist, extremist, nerezonabil al acelor simplificări, caracterul utopic, sau cel puţin nerealist, al propunerilor alternative dă ideilor liberate (opuse acestora) o anume credibilitate. Faţă de ideea radicalismului de stînga
că dreptatea socială presupune o egalitate economică şi socială completă (egalitate de venit, poziţie socială, influenţă politică), o idee care simplifică exagerat situaţia oamenilor în comunitate, propunerea liberală de a reduce dreptatea socială la dreptatea pur procedurală (bazată exclusiv pe respectarea ‘regulilor jocului’) sau la legalitate apare ca rezonabilă. Faţă de ideea dirijării complete a economiei de către stat (ilustrînd o ordine autoritară), teza liberală a dezvoltării economice spontane (ilustrînd o ordine ‘naturală’, neimpusă de un for conducător) devine extrem de atractivă. Faţă de statul-jandarm, statul- spion, statul-’părinte’ autoritar promovat de comunism (un sistem tentacular de instituţii care tind să dicteze în toate domeniile vieţii colective şi individuale), ideea liberală a statului minimal este de-a dreptul irezistibilă; faţă de intoleranţa Binelui comun, dictat de birocraţia înregimentată politic, toleranţa maximală a principiului acceptării oricărei conduite nedăunătoare altora pare ireproşabilă şi ideală.

Cu toate acestea, aşa cum a sesizat Michael Oakeshott (atunci cînd a spus că planul liberal de a respinge orice planificare este în fond expresia aceluiaşi stil de gîndire ca şi planul comunist de generalizare a planificării), simplificările-reacţie critică ale liberalismului nu sunt de fapt răspunsul adecvat la simplificările (de stînga) vizate; formularea unor poziţii extreme (de extremă dreapta, în economie sau politică)

nu reprezintă soluţia corectă la dificultăţile create de extremismele stîngii. Dacă statul maximal (autoritar, totalitar) nu este raţional, aceasta nu înseamnă că statul minimal reprezintă raţionalitatea însăşi. Dacă dreptatea-egalitate absolută este absurdă, aceasta nu face ca dreptatea – (simplă) corectitudine procedurală să devină acceptabilă. Iluziile raţionalist-iluministe ale liberalismului nu sunt medicamentul potrivit împotriva iluziilor raţionalist-iluministe ale radicalismului de stînga: panaceele liberale (piaţa liberă, toleranţa maximală, individualismul, statul minimal) nu constituie veritabilele alternative ideale la panaceele comuniste (planificarea de stat, intoleranţa, colectivismul, statul totalitar). Rezolvarea problemei stă în abandonarea tuturor iluziilor raţionaliste, a credinţei că ar exista aranjamente intrinsec raţionale (indiferent de natura lor, dirijistă sau spontaneistă, maximală sau minimală) şi soluţii simple cu valoare de panaceu.

ILUZIA ALGORITMIZĂRII

> “politica raţionalistă este politica după carte (...) acesta este un simptom al triumfului tehnicii, triumf care se află (...) la originea raţionalismului modern;
> căci ceea ce o carte conţine este doar ceea ce se poate pune într-o carte – regulile unei tehnici.”
> Michael OAKESHOTT

Demersurile liberalismului dovedesc o iluzie bine înrădăcinată privind posibilitatea unei *algoritmizări* a aranjamentelor sociale fundamentale şi a principalelor raporturi instituţionale operaţionale în cadrul comunităţii. Conform acestei iluzii, articulaţiile fundamentale ale modului de viaţă comunitar – disocierea sferelor de viaţă, acţiunea principalelor instituţii, reglementările sociale fundamentale –

ar putea fi fixate pe baza unui algoritm raţional optim, în aşa fel încît caracteristicile esenţiale ale acestui mod de viaţă să nu mai poată suscita nici un fel de controverse, iar tehnica implicată în algoritmul raţional să poată servi cu succes la rezolvarea tuturor problemelor existente. încrederea liberală în algoritmi ideali nu este, din acest punct de vedere, decît o formă specifică a încrederii moderne în eficacitatea tehnicii pure.

Ideea contractului social ilustrează primul algoritm imaginat de liberalism în acest scop. Fundarea vieţii comunitare pe un contract social era menită, în viziunea liberală, să determine cu precizie matematică drepturile şi îndatoririle fiecărei părţi contractante, precum şi funcţiunile, sarcinile şi limitele instituţiilor sociale; din contract, trebuiau să rezulte instrucţiuni exacte pentru conduita politică, pentru ce urma să intre (sau să nu intre) în sfera acţiunii publice, pentru circumscrierea zonei de intervenţie a autorităţii etc. în acelaşi context, generaţii succesive de ideologi liberali s-au străduit să furnizeze un algoritm pentru acţiunea reglatoare a statului în treburile economice ale

comunităţii, o reţetă din care să reiasă precis ce trebuie şi ce nu trebuie să decidă organele de stat în sfera economică.

Principiul maximei libertăţi egale urma să ofere algoritmul eficace pentru determinarea exactă, în fiecare caz în parte, a graniţei dintre chestiuni private (în afara sferei de acţiune a instituţiilor comunitare) şi cele publice (susceptibile de o rezolvare reglementată social). De aici, ca şi din 'lista permanentă' a drepturilor şi libertăţilor, urmau să rezulte precis limitele toleranţei publice faţă de diversele acte sau conduite individuale.

Mai recent, o dată cu John Rawls şi faimoasa sa lucrare *A Theory of Justice,* gîndirea liberală a atins performanţa de a propune un algoritm chiar şi pentru determinarea 'dreptăţii sociale': dreptatea ar rezulta, conform acestei propuneri,

dintr-un raţionament algoritmic care se impune fiecărui individ raţional ce judecă lucrurile în spatele faimosului ‘văl de ignoranţă’. Ideea din spatele acestui argument este că orice individ raţional care nu ar cunoaşte poziţia pe care el însuşi ar urma să o ocupe în comunitate (aflat în spatele unui ‘văl de ignoranţă’, el nu ar şti dacă se va afla printre cei bine situaţi sau printre săraci) va ajunge la aceleaşi concluzii privind dreptatea: adică, la principiul maximei libertăţi egale (care deschide calea constituirii inegalităţilor de venit, deoarece,, beneficiind de dreptul de a face orice nu lezează pe alţii, unii membri ai comunităţii devin mult mai bogaţi decît majoritatea celorlalţi); şi la cel al aranjării inegalităţilor într-un mod care să fie în avantajul tuturor (deci şi al celor săraci). Pe scurt, dreptatea socială s-ar reduce la dreptul fiecăruia de a beneficia de maxima libertate compatibilă cu libertatea celorlalţi cuplat cu dreptul fiecăruia de a beneficia cumva de pe urma inegalităţilor existente.

Implicaţia acestei idei este că inegalităţile de venit sînt drepte dacă de pe urma lor vor putea beneficia într-un fel sau altul şi cei defavorizaţi (care oricum nu vor ajunge să facă parte dintre cei bine situaţi). Elementul algoritmic inclus aici provine din presupunerea că la această idee de dreptate ar ajunge orice subiect raţional care ar urma procedura de gîndire obiectivă (eliberată de speranţele subiective privind propria poziţie, favorizată sau defavorizată) caracteristică celui aflat în spatele ‘vălului de ignoranţă’. Tipul de raţionalitate vizat aici şi atribuit tuturor oamenilor poate fi rezumat în următorul raţionament pe
care îl va face (se presupune) fiecare: dacă inegalităţile sunt inevitabile, atunci cel puţin ele să fie de aşa natură încît toţi să obţină cîte un avantaj de pe urma lor (chiar dacă nu aceleaşi avantaje).

Cea mai importantă ilustrare a iluziei algoritmizării este însă, probabil, modelul liberal al ‘jocului social’. Conform acestui model, viaţa comunitară apare ca un ‘joc’ sau ca o competiţie în care participanţii (actorii sociali) se confruntă'

liber pentru cîştigarea diverselor mize (economice, politice etc.), în cadrul creat de anumite 'reguli ale jocului' (cadrul juridic, normele sociale). Implicaţia modelului este că participanţii la joc au aderat, explicit sau implicit, la 'regulile de joc' ca fiind singurele reglementări comunitare necesare, şi că, prin urmare, instituţiile publice, statul, nu pot avea nici un alt fel de sarcină decît cea a aplicării algoritmice a acestor reglementări. Această minimizare şi algoritmizare a funcţiilor instituţiilor de autoritate publică se justifică, de asemenea, pe baza temeiului (esenţial în liberalism) funcţionării spontane a economiei. Faimoasa idee a 'mîinii invizibile', mecanism de reglare spontană a activităţilor economice, sugerează că tot ceea ce este esenţial pentru succesul producţiei şi comerţului apare ca rezultat al funcţionării netulburate a acestui mecanism, ceea ce ar trebui să conducă la concluzia că autoritatea publică nu are aici de jucat nici un rol constructiv (de soluţionare de probleme), ci doar unul de supraveghere şi aplicare a unor algoritmi procedurali. Piaţa liberă este percepută ca un organism sănătos, care se autoechilibrează, restabilindu-şi spontan funcţiile vitale; statul nu ar putea decît să perturbe acest echilibru 'natural' atunci cînd ar încerca să se adreseze chestiunilor de fond ale economiei.

Ceea oe liberalismul reuşeşte de fiecare dată să ignore este faptul esenţial că toate rezultatele pe care încearcă să le fixeze algoritmic – o logică satisfăcătoare a intervenţiei instituţionale în viaţa oamenilor, delimitarea raţională a sferei de acţiune a statului, compromisul eficace între organizare deliberată şi dezvoltare spontană, autoreglarea 'naturală' a pieţei economice, toleranţa politică, dreptatea socială – sînt *achiziţii istorice,* dependente de conjuncturi locale şi relative la contexte temporale precise, deci achiziţii mai mult sau mai puţin efemere, *rezultate ale unor evoluţii specifice,* în genere irepetabile; iar
ca atare, ele sînt, prin natura lucrurilor, greu sau imposibil de reprodus deliberat, *nedeterminabile algoritmic.*

Un bun exemplu în acest sens oferă idealul liberal de

toleranţă politică şi morală. Conform acestui ideal, comunitatea ar trebui să tolereze orice act sau conduită care nu dăunează altor membri ai ei; ar exista deci, în aparenţă, un veritabil algoritm de acţiune pentru asigurarea toleranţei: fixarea caracterului, "dăunător" sau nu, al unui act ar implica automat atitudinea socială de urmat.

În realitate, atitudinea socială de toleranţă sau intoleranţă nu poate fi, decît prin excepţie, sau în condiţii foarte speciale, reglementată algoritmic. Primul argument în acest sens este următorul: chiar presupunînd că principiul tolerării tuturor actelor "non-dăunătoare" ar putea fi aplicat ca un algoritm, totuşi adoptarea şi aplicarea lui într-o anumită comunitate presupune întrunirea unui ansamblu de condiţii sociale care nu mai pot fi asigurate prin vreun algoritm, fiind rezultatul unor conjuncturi istorice contingente sau, cel puţin, necontrolabile. Numai în împrejurări istorice specifice, eminamente locale, se naşte conjunctura de condiţii ce fac posibilă modelarea atitudinii sociale după un asemenea principiu al "absenţei daunelor"; aşa cum atestă istoricii, practicarea toleranţei de acest tip presupune precondiţii cum sînt o stare socială de "normal itate" (în perioade de criză acută, cum sînt cele de conflict intern sau extern, individualismul implicat în toleranţa de acest tip este respins de comunitate, care pretinde solidaritate, coordonare şi angajare), o stare economică acceptabilă (care să elimine pericolul autoritarismului statal legitimat de o precaritate economică gravă), clarificarea şi disocierea netă a rolurilor sociale (excluzînd imixtiuni nocive faţă de independenţa individuală), o anumită cultură sau spiritualitate favorabilă modelării conduitei după principiul în cauză. La rîndul lor, aceste precondiţii depind de influenţa anumitor antecedente sau de preexistenţa unor tradiţii active care în nici un caz nu pot fi asigurate algoritmic. Pe scurt, chiar dacă algoritmul tolerării actelor nedăunătoare ar funcţiona ireproşabil, toleranţa ca atare (rezultatul dorit) nu ar putea fi niciodată generată de aplicarea unei reţete de tipul respectiv, deoarece

materializarea ei ar depinde de preexistenţa acestor condiţii favorabile la care nu se poate ajunge prin acţiune deliberată.

Dar aspectul cel mai important al chestiunii este că principiul tolerării a tot ce nu este dăunător nu poate, de fapt, constitui un algoritm diriguitor pentru atitudinea socială deoarece funcţionarea lui depinde de interpretări istorice specifice (asupra a ceea ce este sau nu "dăunător altora", a ce înseamnă "a fi îngăduitor" etc.), propriii anumitor culturi, comunităţi sau perioade, şi care nu pot fi transplantate în orice caz particular în care s-ar urmări asigurarea toleranţei. Mai mult decît atît, chiar în cadrul aceleiaşi comunităţi pot apărea, pe lîngă cazurile neproblematice asupra cărora se întruneşte consensul de interpretare necesar, cazuri dificile în care diferiţi membri ai colectivităţii dau interpretări variate sau chiar opuse principiului de aplicat, ceea ce exclude funcţionarea Iui algoritmică. Impresia superficială că instaurarea principiului ar putea garanta generalizarea toleranţei politice şi morale (impresie ce i-a stăpînit pe mulţi gînditori liberali, dintre care cel mai notabil este J.S. Mill) vine din tendinţa comună de a raporta principiul propus exclusiv la cazuri neproblematice de aplicare a sa (cazuri libere de neclarităţi, necunoscute sau disensiuni, situaţii în care se poate întruni un grad rezonabil de consens asupra semnificaţiei termenilor, modului de interpretare a faptelor, aprecierilor de valoare şi concluziilor); aici, recursul la un algoritm de felul celui sugerat de principiul toleranţei pare cum nu se poate mai indicat, chiar inevitabil pentru orice fiinţă [1] "raţională" sau comunitate "civilizată". Prin focalizarea asupra exemplelor relativ facile, şi ignorarea dificultăţilor posibile, schema propusă de liberalism (aplicabilă în cazuri determinate, în care se produce conjunctura condiţiilor favorabile) este transformată într-o formulă universală de conduită raţională, cu aparenţă de cheie infailibilă aptă să soluţioneze problema toleranţei peste tot şi oricînd – Mill insistă, spre exemplu, că principiul său de separare a sferei private de cea publică este "simplu" şi

susceptibil să rezolve "pe de-a întregul", adică complet, problema imixtiunii (justificate doar atunci cînd sînt aduse daune altora) în sfera de libertate individuală *(Despre libertate,* Introducere).

Imediat ce sînt însă abordate situaţiile problematice, care nu mai beneficiază de avantajele enumerate, redevine clar faptul că presupusa "cheie" nu funcţionează decît în cazurile speciale din care s-a inspirat
sau, mai general, la care se potriveşte, fiind inutilizabilă în cele mai multe contexte şi lăsînd problema socială vizată – de exemplu, problema toleranţei – în ansamblul ei nerezolvată.

Distincţiile esenţiale, cum ar fi cele între act 'dăunător' şi act 'nedăunător' altora, pericol 'iminent' (ce justifică intervenţia autorităţii) şi simplu pericol 'prezumtiv' (ce nu poate justifica o atare intervenţie) prezentat de o anume conduită, care, în multe situaţii uzuale, par absolut clare şi nete se dovedesc în nenumărate alte cazuri insuficient de clare, graduale, 'fuzzy'. Chiar distincţia 'legal' – 'ilegal' poate ridica mari dificultăţi în anumite cazuri non-standard, deoarece legile nu acoperă complet harta tuturor conduitelor posibile (există totdeauna 'gaps în the law', adică acte care cad 'între' reglementările existente, acte a căror legalitate sau ilegalitate nu a fost precis prevăzută şi nu poate fi dedusă univoc) – ceea ce face ca decizia privitoare la necesitatea intervenţiei instituţionale să rămînă la latitudinea aprecierii 'subiective'.

Asemenea situaţii al căror caracter rămîne să fie stabilit 'subiectiv', ca şi distincţiile 'fuzzy' care pot genera decizii individuale diferite, exclud posibilitatea aplicării algoritmice a mecanismelor şi aranjamentelor propuse de liberalism. Ele indică importanţa vitală, indispensabilitatea unui consens 'subiectiv' cu privire la interpretarea lucrurilor, aplicarea distincţiilor, caracterizarea situaţiilor, consens care nu se naşte automat, ci apare doar ca rezultat factual contingent; astfel, speranţa aplicării automate sau algoritmice a schemelor propuse dispare.

Pe de altă parte, în nenumărate situaţii prezenţa şi mai ales gravitatea unor "daune" sînt dificil sau imposibil de apreciat, ceea ce anulează valoarea algoritmului, bunăoară a celui menit să garanteze toleranţa. Estimarea caracterului dăunător sau nu al unui act presupune determinarea consecinţelor sale, ceea ce, pe termen lung mai ales, este deseori imposibil; nu se poate, bunăoară, prevedea exact rezultatul final al consumului de stupefiante în cazul unei persoane sau al unei comunităţi – nu se poate anticipa exact amploarea pe care o va lua fenomenul, măsura în care el se va asocia cu creşterea criminalităţii, eforturile sociale şi financiare pe care le va solicita comunităţii etc., ceea ce lasă deschisă întrebarea privitoare la oportunitatea toleranţei faţă de droguri. în plus, răspunsul la această întrebare depinde de regulă, printre altele, de factori contextuali care nu sînt prevăzuţi în algoritmul propus drept ghid şi a căror relevanţă este greu de apreciat: gradul de pericol public al unei conduite nu se poate determina fără o corelare adecvată cu datele specifice, locale, interpretabile diferit, ale mediului comunitar în care s-a manifestat ea – "fundalul" social, contextul temporal, fenomenele cu care se asociază, priorităţile publice existente, crizele care marchează o societate pot modifica complet profilul conduitei supuse aprecierii. Ca atare, decizia privind absenţa caracterului dăunător şi oportunitatea toleranţei nu poate fi niciodată pur algoritmică, căci ea nu depinde în nici un caz doar de conduita respectivă în sine, ci şi de un context local care poate fi judecat diferit de persoane diferite. Influenţa a nenumărate imponderabile lasă chestiunea deschisă, la latitudinea capacităţii (variate) de apreciere a persoanelor care interpretează lucrurile.

Există, în plus, un tip special de cerc vicios care exclude abordarea problemei toleranţei în termenii propuşi de liberalism. Conform acestor termeni, protejarea libertăţii şi asigurarea toleranţei presupun restrîngerea intervenţiei publice la cazurile în care pericolul sau daunele produse

altora de o conduită sînt nu ipotetice sau prezumtive, ci precise, bine determinate şi incontestabile (aşa cum bunăoară insistă Mill în *Despre libertale).* De aici, ideea liberală a unei reacţii publice care să fie totdeauna ulterioară şi proporţională (algoritmică) cu gradul de pericol social al unui act sau fenomen manifestat deja în comunitate.

însă gradul de pericol public al unui fenomen nu poate determina algoritmic gradul de toleranţă faţă de el, pentru motivul că adesea tocmai gradul de toleranţă manifestat amplifică şi fixează definitiv gradul de pericol social al fenomenului în cauză: proporţia daunelor aduse depinde de amploarea statistică a unor conduite (care, manifestate izolat, pot fi foarte puţin nocive) iar aceasta depinde, la rîndul ei, de toleranţa manifestată anterior faţă de cazurile izolate existente iniţial – manifestări izolate de extremism politic, iniţial prea puţin periculoase, se pot transforma, dacă sînt tratate tolerant, în nocive şi alarmante fenomene de masă. Eficacitatea reacţiei publice împotriva actelor dăunătoare este deseori condiţionată de caracterul ei preventiv, deci de o intervenţie timpurie (anterioară manifestării şi deci constatării
exacte a caracterului dăunător al actelor respective). Prin urmare, nu poate fi vorba de o simplă schemă algoritmică în doi paşi:

1. actualizarea (sau cel puţin certificarea) daunelor produse de o conduită
2. actualizarea reacţiei publice împotriva conduitei nocive.

Cele două elemente interacţionează într-un context marcat de nenumărate incertitudini, de interdependenţe sau conexiuni reciproce, şi cerinţele de eficacitate a intervenţiei publice impun deseori declanşarea acţiunii pe baza *presupunerii* unor daune sau consecinţe nocive încă neconfirmate. Ca orice alte intervenţii terapeutice, şi intervenţiile sociale împotriva conduitelor sau fenomenelor nocive trebuie să se bazeze pe o interpretare a faptelor şi pe

o ipoteză despre evoluţia probabilă (‘pernicioasă’) a evenimentelor; aceasta înseamnă însă că toleranţa nu poate fi împinsă – aşa cum pretinde liberalismul – pînă acolo încît reacţiile publice să urmeze algoritmic manifestării daunelor sau formării unei certitudini despre iminenţa lor: în realitate, riscurile şi pericolele care ameninţă comunitatea rămîn totdeauna subiect de interpretare, speculaţie şi controversă, ceea ce face ca şi deciziile privind reacţia publică necesară (privind suspendarea toleranţei faţă de anumite acte) să rămînă mereu la latitudinea cunoaşterii tacite, bazate pe ipoteze sau presupuneri, pe opţiuni mai mult sau mai puţin subiective. Asemenea decizii nu pot, bineînţeles, avea caracter universal şi algoritmic.

Nici la ideea de dreptate a lui Rawls nu se ajunge pe calea unui raţionament algoritmic. Această idee apare drept concluzie a unui raţionament desfăşurat în spatele ‘vălului de ignoranţă’ numai dacă sunt admise o multitudine de presupuneri implicite, cum ar fi caracterul neproblematic (şi deplin operaţional) al principiului maximei libertăţi egale, caracterul inevitabil al inegalităţilor de venit rezultînd din aplicarea acestui principiu, caracterul universal al preferinţei pentru obţinerea de către cei defavorizaţi a cel puţin unor avantaje de pe urma inegalităţilor existente (caracterul preferabil al unei aranjări a inegalităţilor în folosul celor defavorizaţi faţă de alternativa respingerii principiului maximei libertăţi egale sau a ideii de inegalitate în genere) etc. în fapt însă, admiterea acestor presupuneri nu este deloc obligatorie: diferiţi indivizi, aflaţi în aceeaşi situaţie de ignoranţă, ar
putea lua decizii diferite în privinţa lor, ceea ce ar conduce în final şi la concluzii diferite cu privire la dreptatea socială. Nu este necesar ca acel consens final ce se formează între membrii comunităţii (care au totuşi opţiuni morale sau politice diferite) să meargă în sensul ideii rawlsiene de dreptate, chiar dacă, să zicem, în societatea modernă el se întîmplă să meargă în acest sens. Dacă occidentalii

contemporani ar ajunge, în urma raţionamentului făcut în condiţii de ignoranţă, la acest ideal de dreptate, aceasta nu arată decît că ei se întîmplă să împărtăşească toate acele presupuneri necesare funcţionării algoritmice a procedurii lui Rawls; membrii unei alte comunităţi sau culturi ar putea repudia aceste presupuneri şi, drept urmare, pentru ei concluzia lui Rawls n-ar mai apărea drept logică şi inevitabilă. Orice consens (deci şi acel *overlapping consensus* la care se referă Rawls) este un rezultat factual, contingent, mai mult sau mai puţin accidental şi efemer. În contexte diferite, alţi oameni sau chiar aceiaşi ar putea ajunge la alte tipuri de consens, la alte presupuneri şi principii. Ca atare, raţionamentul 'obiectiv' propus de Rawls nu este deloc algoritmic şi universal, aşa cum ni se sugerează; aparenţa sa de universalitate şi inevitabilitate vine doar din faptul că aceste presupuneri sînt larg împărtăşite, şi deci apar drept extrem de plauzibile, în lumea occidentală contemporană.

În spatele aparenţei de algoritm infailibil a raţionamentului rawlsian stă un mit modern, de origine raţionalist-iluministă: mitul 'individului raţional', care analizează logic, lucid, alternativele pentru a o alege în final pe cea optimă (conform propriilor sale interes). în cazul de faţă, se subînţelege că 'individul raţional' va accepta principiul maximei libertăţi egale şi inegalităţile ce decurg din libera sa funcţionare, întrucît el însuşi este un potenţial beneficiar al acestor inegalităţi (ar putea el însuşi fi, în cele din urmă, unul dintre cei privilegiaţi, bogaţi, avantajaţi). Pe de altă parte, el va accepta şi ideea aranjării inegalităţilor în folosul celor dezavantajaţi, deoarece, în cazul în care s-ar afla el însuşi printre aceştia din urmă, ar avea de asemenea ceva de cîştigat. Aparenţa de algoritm şi soluţie obiectiv ideală a 'dreptăţii sociale' rawlsiene vine tocmai din acest mod de analiză a alternativelor care sugerează că orice individ ar avea ceva de cîştigat, în ambele variante, de pe urma sistemului bazat pe aceste principii. Dar în tot acest aparat teoretic există mai multe hibe majore. Una dintre ele este

aceea că tipul
de raţionalitate manifestat aici de individ (prin calculul: ‘accept inegalităţile, căci e posibil să beneficiez enorm de pe urma lor; dar pretind aranjarea lor în folosul celor defavorizaţi, pentru cazul în care eu însumi m-aş afla printre aceştia din urmă’). Nu este unicul posibil; acest tip de raţionalitate ni se pare ireproşabil, deoarece el exprimă atitudinea obişnuită a occidentalului contemporan. Este însă limpede că reprezentanţii unei alte culturi sau mentalităţi ar putea face ‚calcule’ complet diferite (de exemplu, de tipul ‘refuz să accept riscul de a ajunge să mă aflu printre cei defavorizaţi, deci resping în genere inegalităţile de venit’ – calculul egalitarist; sau, la polul opus, de tipul ‘refuz să iau în considerare alternativa mai proastă pentru mine, mizez totul pe speranţa că mă voi afla printre cei favorizaţi, deci prefer ca inegalităţile să fie aranjate exclusiv în folosul celor privilegiaţi’ – calculul de tip ‘tot sau nimic’). Aceste calcule alternative ni se par, în genere, neraţionale, sau, cel puţin, nu la fel de raţionale ca cel implicat în ideea lui Rawls; aceasta nu arată însă decît că raţionamentul rawlsian vine în întîmpinarea mentalităţilor noastre obişnuite (corespunde aşteptărilor şi înclinaţiilor obişnuite în cultura noastră), nicidecum că el ar fi necesar, obiectiv, constrîngător. Nu se dovedeşte deci că ar fi vorba de un adevărat algoritm pentru dreptate, ci doar că avem de-a face cu un ideal istoric de dreptate care corespunde intuiţiilor dominante la un moment dat.

Mai importantă este însă o altă hibă a mitului ‘individului care calculează’ pentru a ajunge la un ideal de dreptate. Tributari raţionalismului iluminist, liberalii (şi Rawls printre ei) uită faptul esenţial că oamenii nu-şi stabilesc, verifică sau reconstituie idealurile majore (de Dreptate, de Bine, de Libertate) pe baza unor calcule utilitariste, a analizei alternativelor favorabile sau a valabilităţii principiilor. De fapt, în asemenea chestiuni fundamentale, ei optează pe baza unor *ataşamente* (intelectuale, morale, culturale sau

emoţionale, tradiţionale sau personale) adînci şi a unor *angajări* ce trec dincolo de orice justificare raţională (calculatorie) care s-ar putea oferi la un moment dat. Oamenii ajung (în virtutea istoriei lor personale sau colective, a preferinţelor lor fundamentale, a unor experienţe care i-au marcat) să se *identifice* cu anumite idealuri sau valori, iar această identificare este cea care dirijează opţiunile lor majore. în multe cazuri,
cauza cu care se identifică un om poate primi şi justificări raţionale de tipul celor evocate de Rawls; dar acest lucru nu este necesar şi nu se produce totdeauna. Ceea ce nu înseamnă că indivizii care promovează cauza cu care s-au identificat ar fi 'iraţionali': căci face parte din identitatea unui om şi o capacitate de a se identifica cu o cauză ce nu poate fi justificată 'raţional' adică prin calculul alternativelor, şanselor şi utilităţilor. Uneori, identificarea necalculată cu o cauză este condamnabilă (cazul fanatismului politic, religios sau intelectual); dar nu este vorba totdeauna de fanatism sau alte deviaţii inacceptabile. Opţiuni intelectuale, morale, religioase absolut respectabile se pot afla în aceeaşi situaţie. Iar aceasta arată nu că omul ar fi, prin natura sa, o fiinţă care nu calculează raţional, ci doar că imaginea raţionalistă după care idealurile şi valorile se fundează pe un algoritm (de felul celui propus de Rawls) este super-simplificată. Modelul 'raţionalist' liberal care urmăreşte să deducă dreptatea din calcule ale alternativelor ignoră forţa ataşamentelor axiologice care nu se bazează pe nici o deducţie, şi care-l pot determina pe individ să apere unul sau altul dintre idealurile de dreptate posibile, astfel că nici un algoritm de tipul celui discutat nu ar putea să-i fie impus.

Caracterul nealgoritmic al unor idealuri ca toleranţa publică, dreptatea socială sau limitarea intervenţiei statale decurge, în mod mai evident decît în alte cazuri, din condiţionarea locală a acestor idealuri. În măsura în care distincţiile de tipul tolerant-intolerant, drept-nedrept, etc. sînt relative la o comunitate sau un şir de comunităţi care coexistă

într-o anumită epocă, ele depind de interpretări istorice modificabile, de circumstanţe locale extrem de variabile, fiind deci lipsite de universalitatea şi univocitatea necesară unor algoritmi. Societăţi, naţiuni, comunităţi sau chiar grupuri diferite vor trasa diferit aceste distincţii şi vor da interpretări diferite valorilor respective; nu există deci perspectiva ca modele algoritmice de garantare a toleranţei sau dreptăţii sociale să poată fi impuse tuturor comunităţilor şi aplicate similar în toate cazurile.

Cum însă relativitatea interpretărilor date valorilor şi idealurilor promovate de liberalism este evidentă şi incontestabilă, se ridică întrebarea: cum se explică pretenţia de algoritm universal asociată de liberalism propriilor modele de toleranţă, libertate, dreptate etc.? mai
mult, cum se explică aparenta plauzibilitate a acestor modele universale? de unde provine impresia că propunerile liberalismului modern sînt realmente "propuneri raţionale", universal şi algoritmic aplicabile societăţilor modeme?

Un prim răspuns este că aparenta plauzibilitate a opţiunilor liberale vine din cazurile tipice, exemplare, evocate în sprijinul lor, cazuri adecvate situaţiilor noastre tipice de viaţă, interpretărilor ce domină gîndirea şi sensibilitatea noastră, cazuri delimitate şi soluţionate conform mentalităţilor noastre. Discutînd principiul tolerării opţiunilor individuale care nu dăunează nimănui altcuiva, sînt vizate situaţii simple, neproblematice, în care preferinţele individuale, relativ izolate, atomizate, se manifestă fără a perturba alte fenomene sociale şi fără a atinge aspectele delicate, controversate, ale vieţii unei comunităţi; omul a cărui libertate individuală este avută aici în vedere apare ca un individ care îşi cultivă propria grădină, fără a intra în contact, deci fără a afecta cu nimic, pe ceilalţi – cîtă vreme lucrurile sînt percepute din această perspectivă a "individului-grădinar solitar", nimic nu pare mai firesc decît a acorda fiecăruia această libertate, refuzul de a garanta astfel toleranţa apărînd drept absurd. în realitate însă, situaţiile de

acest tip nu sînt numeroase şi nici caracteristice, ele nu epuizează nici pe departe gama cazurilor în care se regăseşte un membru al comunităţii. În cele mai multe cazuri, nu avem de-a face cu "grădinarii solitari": tot ceea ce face un individ atinge direct sau indirect, mai mult sau mai puţin, comunitatea şi interesele celorlalţi; ţesătura acestor atingeri şi influenţe este complicată, astfel că nu se poate determina cu exactitate existenţa sau inexistenţa unor daune aduse altora, şi mai ales proporţiile acestora – dăunează comunităţii, şi dacă da, în ce măsură, cel care refuză să-şi satisfacă serviciul militar (pe motive de conştiinţă, de ex.) sau cel caic refuză să depună o activitate socialmente utilă, deşi beneficiază de elemente ale confortului public (cel puţin de căile de transport, de apa potabilă etc.)? Dacă nu se poate da un răspuns clar la această întrebare, înseamnă că algoritmul liberal nu este aplicabil, comunitatea trebuind să-şi călăuzească atitudinea după alte considerente decît principiul maximei libertăţi egale sau al amplificării toleranţei.

în discutarea principiului limitării intervenţiei statului în economie, este vizată situaţia super-simplificată în care întreprinzătorii îşi
desfăşoară competiţia (ca nişte jucători angajaţi într-o partidă cu o anumită miză) în condiţii care nu necesită nici un fel de altă contribuţie exterioară decît supravegherea respectării regulilor de către un arbitru; statului i se atribuie tocmai această funcţie de control şi intervenţie specifică, funcţie cu caracter pur algoritmic, constînd în reacţii standardizate la nereguli standard apărute în conduita participanţilor la jocul economic. Există, bineînţeles, numeroase cazuri în care autoritatea publică se manifestă, şi trebuie să se manifeste, astfel, dar instaurarea modelului "statului-arbitru", ca şi, cum aminteam mai sus, a modelului "individului-grădinar solitar", reprezintă schematizări idealizante absolut derizorii faţă de complexitatea vieţii comunitare. în fapt, competiţia economică se desfăşoară de regulă în condiţii sociale şi politice extrem de complicate, atît pe plan intern cît şi

internaţional, astfel că elementele şi considerentele pur economice (de eficienţă, productivitate, legalitate economică) se amestecă permanent cu cele sociale (privind calitatea vieţii, ordinea socială şi acceptarea ei de către grupurile defavorizate economic etc.) şi politice (interesul naţional, interesele de grup, raporturile de forţă şi pericolele sau avantajele potenţiale ale anumitor structuri ale acestor raporturi); inserţia autorităţii de stat în economie este totdeauna marcată de(întreg acest complex de factori care se intercondiţionează şi interinfluenţează – ea urmăreşte nu doar atingerea obiectivului simplu al garantării respectării "regulilor jocului economic", ci atingerea unei situaţii-ţintă complexe, în care sînt satisfăcute mai multe tipuri diverse de interese politice, sociale, economice, generale sau locale, imediate sau de perspectivă. Ficţiunea liberală a statului ‚minimal' este lipsită de acoperire, atît sub aspect istoric cît şi sub aspect teoretic: statul‚minimal', redus la funcţia de arbitru imparţial, nu a existat niciodată; instituţiile statale au jucat totdeauna roluri mult mai complexe, intervenind pentru atenuarea crizelor sociale, promovarea unor interese de grup prea influente pentru a putea fi ignorate, protejarea unor valori, prevenirea unor dezechilibre, cultivarea unor priorităţi etc. Este, desigur, evident că nu toate aceste intervenţii au fost salutare (fapt permanent reliefat şi uneori supralicitat de adepţii statului 'minimal') dar, în acelaşi timp, este tot atît de limpede că liberalismul nu a ajuns niciodată să demonstreze că bilanţul final al intervenţiei statului în economie este, în ansamblu, negativ.

Este, de altfel, implauzibil că un atare bilanţ ar fi practic realizabil, iar cît priveşte rezultatele sale, probabilităţile înclină către o imagine finală extrem de pestriţă, cu nenumărate componente pozitive şi negative amestecate în mod inextricabil, o imagine destul de confuză pe care cu greu s-ar putea fundamenta un verdict global de condamnare finală şi irevocabilă a influenţei instituţiilor statale.

Pe de altă parte, pretenţia că acesta este idealul pe care trebuie să-l încarneze autoritatea publică este lipsită de suport. Unicul ei fundament este ficţiunea 'jocului economic' văzut ca o competiţie izolată şi autonomă, ce nu necesită decît un arbitraj formal adecvat. Aşa cum este însă evident, economia este cu totul altceva decît un astfel de joc autonom; ea constituie un ansamblu foarte complex de activităţi, direct încastrate într-un mediu social şi spiritual divers, cuprinzător, dinamic. Drept urmare, toate rezultatele 'jocului' economic sînt puternic şi, adesea, direct influenţate de evoluţii politice sau sociale, de evenimentele interne sau externe cele mai diverse (începînd cu evoluţii demografice cotidiene şi terminînd cu accidente excepţionale, cum ar fi cataclismele naturale), de tradiţii istorice, mentalităţi, condiţii culturale, ethosul comunitar, inovaţia tehnologică etc. Acesta este un adevăr extrem de banal, dar evocarea lui este necesară deoarece liberalismul îl escamotează şi mai ales, îi neglijează implicaţiile. Dacă încastrarea economiei în mediul uman complicat al unei epoci este incontestabilă, atunci tot incontestabil trebuie să fie şi faptul că asigurarea condiţiilor-cadru pentru funcţionarea Jocului' economic presupune infinit mai mult decît supravegherea respectării mecanice a unui set de reguli formale, mult mai mult decît aplicarea unui algoritm de control şi intervenţie punitivă împotriva încălcărilor regulilor prestabilite. Ceea ce face statul, ca factor comunitar de intervenţie, este – pur şi simplu – să acţioneze pentru garantarea tuturor condiţiilor necesare desfăşurării normale a economiei, fie ele condiţii sociale, politice sau culturale, adică să cultive şi să apere, în măsura posibilităţilor, întreg acel mediu complex în care este încastrat 'jocul' economic şi de a cărui influenţă vitală depinde rezultatul său final. Or, acest rol indispensabil (pe care nu-l pot juca, cel puţin nu în întregime, 'participanţii' la joc, adică întreprinzătorii, consumatorii etc.) nu poate fi în nici un caz îndeplinit de fantomaticul 'stat minimal'.

Liberalismul radical ignoră aceste evidenţe, cultivînd o

confuzie periculoasă: aceea dintre coordonarea globală a economiei şi intervenţia în mediul global al economiei. Coordonarea globală a economiei de către stat (promovată de doctrinele radicale ale Stîngii) s-a dovedit într-adevăr a fi un mit autoritarist, în egală măsură iluzoriu şi periculos. Dar faptul – acum incontestabil – că autoritatea publică nu poate coordona, conduce, dirija activitatea economică în ansamblul ei nu trebuie confundat, aşa cum face în genere liberalismul, cu imposibilitatea şi indezirabilitatea intervenţiei autorităţii în mediul global al economiei. De fapt, statul a intervenit totdeauna în sistemul- cadru al activităţii economice, modificînd condiţiile spontan apărute în care se desfăşura ea; iar această intervenţie este inevitabilă, şi, dacă este corectă, poate avea rezultate pozitive pentru comunitate. A nega acest lucru înseamnă a presupune că activitatea economică se desfăşoară într-un vid istoric (nefiind în nici un fel dependentă de condiţii-cadru cu caracter politic, social, cultural), ceea ce este absurd, sau a pretinde că ea îşi reglează sau asigură singură, în mod automat, toate aceste condiţii – ceea ce este evident fals. Recunoaşterea faptului că succesul economic depinde de o multitudine de factori non-economici sau care nu pot fi controlaţi prin mijloace pur economice obligă la recunoaşterea necesităţii unor reglaje sau intervenţii în mediul global al activităţii economice, a unor acţiuni vizînd (dacă nu coordonarea generală a acestui mediu, cel puţin) stimularea apariţiei în cadrul său a componentelor dezirabile, a unor condiţii favorabile, precum şi prevenirea degradării acestui mediu. Drept urmare, deşi statul nu poate şi nici nu trebuie să coordoneze global economia sau mediul comunitar (politic, social, cultural) în care există ea, el poate şi trebuie să intervină în acest mediu global ori de cîte ori anumite condiţii necesare succesului economic nu pot fi create prin mijloace pur economice, dar pot fi create, sau cel puţin stimulate să se dezvolte, prin acţiuni instituţionale. Cum însă aceste condiţii nu sînt cuprinse într-o listă finită şi nu pot fi asigurate pe baza unor

reţete standard de acţiune statală, ci sunt infinit variate şi pot fi generate sau stimulate să se constituie pe cele mai diverse căi, rezultă că tipurile şi cazurile de intervenţie a statului în mediul global al economiei sunt, la rîndul lor, infinit de diverse, în acord cu particularităţile locale, şi imprevizibile, ca şi contextele istorice în care se manifestă necesitatea lor. Aceasta înseamnă însă că acţiunea statală nu poate în nici un caz fi predeterminată algoritmic: nimic mai departe de realitatea socială şi economică vie, în continuă schimbare, marcată permanent de noi probleme sau priorităţi, dintre care multe (deşi cu siguranţă că nu toate!) reclamă intervenţia autorităţii publice, decît imaginea unui stat 'minimal' care execută mecanic, algoritmic, invariabil, aceleaşi operaţii de supraveghere, arbitraj şi sancţionare, pe baza unui set predeterminat de reguli de procedură (reguli 'ale jocului'). Ceea ce se cere instituţiilor statale, şi ceea ce, de altfel, ele fac dintotdeauna, este să intervină mereu, în condiţii noi, pentru a adapta elemente ale mediului global al economiei la cerinţele, mereu noi, ale acesteia; intervenţia, date fiind aspectele de noutate permanentă, nu poate fi standardizată şi algoritmică. Iar dacă ea s-a dovedit deseori ineficientă sau chiar catastrofală, o parte din explicaţie (deşi cu siguranţă că nu întreaga explicaţie!) trebuie căutată şi în dificultatea găsirii unor mijloace de intervenţie noi, adaptate la problemele noi ridicate în mediul global al economiei. Unul dintre motivele importante pentru care acţiunea statului în economie eşuează atît de frecvent este acela că ea nu este standardizabilă şi algoritmică, aşa cum pretinde liberalismul; dificultăţile cu care se confruntă economia, condiţiile noi pe care activitatea trebuie să le înfrunte, sunt imprevizibile – la fel sunt şi intervenţiile pe care autoritatea trebuie să le iniţieze pentru a face ceea ce comunitatea aşteaptă de la ea: anume, să asiste 'jocul' economic, stimulînd anumite condiţii-cadru pentru succesul său.

Trebuie admis faptul că există cazuri speciale şi situaţii particulare în care simplificările şi idealizările operate de

liberalism sunt justificate; există, cu alte cuvinte, şi cazuri în care modele ca 'individul-grădinar izolat' sau 'statul-arbitru' al unui joc sunt aplicabile. Cu privire la asemenea exemple fericite, invocarea unor algoritmi (privind stabilirea distincţiei public-privat sau a limitelor intervenţiei statale) nu este nici inutilă, nici deplasată; aici reţetele liberale pot fi funcţionale. Dar atari 'confirmări' ale doctrinei liberale nu dau, de fapt, dreptate, în ansamblu, acestei doctrine, şi aceasta pentru mai multe motive.

în primul rînd, algoritmii politici propuşi de liberalism funcţionează doar în anumite cazuri bine determinate, fără a atesta o caracteristică generală a aranjamentelor sociale, adică fără a conduce la concluzia că, în general, problemele comunitare sunt susceptibile de rezolvări algoritmice. E incontestabil că în anumite situaţii particulare, în contexte specifice, anumiţi algoritmi sunt funcţionali, putînd determina cu relativă precizie modul de aplicare a anumitor libertăţi democratice, de asigurare a unor drepturi, de realizare a unor distincţii etc. însă de aici şi pînă la posibilitatea generală de a determina algoritmic spaţiul libertăţilor individuale, de a asigura condiţiile operaţionale ale toleranţei sau de a fixa practic limitele intervenţiei statale este o distanţă infinită.

Acolo unde algoritmele de tip liberal funcţionează, aceasta se datorează existenţei a nenumărate elemente de consens public tacit, unei culturi comune, împărtăşite, ce permite acordul asupra interpretării necesare, comune, a principiilor operaţionale; se datorează unei multitudini de condiţii locale, a căror listă completă nici nu este de regulă cunoscută, care permit aplicarea neproblematică a 'reţetei' sau 'modelului' propus; unui context special, de obicei unic şi irepetabil, ce face ca algoritmul să fie bine adaptat situaţiei, eficace, independent de variaţiile posibile care ar crea dificultăţi.

Drept urmare, adevărata explicaţie a succesului politic – de garantare a toleranţei, de asigurare a unor drepturi, de restrîngere a intervenţiei statale – e pur istorică... ea vine din conjuncturi specifice, evoluţii locale, succesiuni de

evenimente particulare, care dau, la un moment dat şi într-un loc anume, aplicabilitate şi eficacitate algoritmilor, dar nicidecum din secvenţe generale de operaţii, acţiuni, acte care s-ar putea reproduce deliberat, conform unor principii sau reţete inventate de politicieni.

Orice algoritm de tipul celor propuse de liberalism, ca şi de orice altă mişcare doctrinară, va apărea infinit de plauzibil în condiţiile locale din care s-a inspirat, în situaţiile privilegiate în care sunt întruniţi factorii favorabili, ori în cazurile neproblematice (sau în schemele simplificate evocate de promotorii săi) dar el rămîne negeneralizabil. Nu i se pot determina complet condiţiile de aplicabilitate, deoarece nu se cunosc niciodată toate elementele de context care au favorizat
eficacitatea sa; mai mult, chiar în cazurile în care a fost aplicat cu succes, nu se ştie niciodată cînd şi unde algoritmul va înceta să fie aplicabil – nu se poate prevedea deloc momentul în care elemente noi vor face neoperante schemele de genul ‘tolerarea tuturor actelor nedăunătoare’ sau ‚limitarea acţiunii publice la arbitraj şi control al respectării regulilor jocului’. Căci, dacă elemente de fundal diverse şi conjuncturi complicate au creat situaţia favorabilă şi consensul necesar unui aranjament social ca limitarea intervenţiei statale, sau unor valori ca toleranţa, nu putem şti niciodată exact toate condiţiile necesare implicate în aceste conjuncturi şi deci nu putem şti cînd situaţia s-a schimbat îndeajuns de mult, iar consensul s-a diminuat destul de grav, pentru a face aranjamentele sau algoritmele respective revolute.

ILUZIA FUNDAȚIONALISTĂ[9]

> "întreaga organizare a guvernării devine o chestiune de oportunitate. (...) ştiinţa de a clădi un stat, sau de a-l renova, nu este o ştiinţă care să poată fi predată a priori."
> Edmund BURKE

Liberalismul este un *fimdafionalism.* Sub influenţa raţionalismului clasic şi a modelului axiomatic al cunoaşterii certe, acest mod de gîndire şi practică politică este înclinat să presupună că, la fel cum o cunoaştere autentică se bazează pe adevăruri incontestabile, un mod raţional de viaţă comunitară trebuie să se bazeze pe o fundaţie de nezdruncinat. Drept rezultat, efortul său teoretic este îndreptat spre găsirea sau construirea de fundaţii 'raţionale' pentru anumite aranjamente sociale considerate ideale sau cel puţin optime. *Contractul social* era o atare fundaţie, pe care trebuia să se sprijine întreaga existenţă comunitară. Principiile liberale – principiul maximei libertăţi egale, principiul supremaţiei legii etc. – sunt şi ele fundaţii abstracte, normative, pentru aranjamente sau conduite politice (pentru non- interferenţa statului în viaţa privată, pentru maximizarea libertăţii individuale, pentru limitarea puterii personale a reprezentanţilor autorităţii şi aşa mai departe).

Acest ataşament faţă de ideea fundamentelor raţionale ale vieţii sociale trădează convingerea liberală că ar exista anumite forme de viaţă comunitară, anumite aranjamente şi conduite politice, care beneficiază de o raţionalitate

intrinsecă: tot ceea ce are o fundaţie raţională poate fi privit drept intrinsec raţional. Aranjamentele sociale apărate de liberalism apar, bineînţeles, drept exemple paradigmatice de aranjamente intrinsec raţionale, în timp ce aranjamentele criticate de liberali apar ca fiind lipsite de fundament raţional. De aici se degajă
impresia că formele de viaţă comunitară ar putea fi împărţite în general, adică fără nici o referire la factori istorici, 'locali', în forme de viaţă 'raţionale' (sau, cum se exprimau liberalii secolelor XVII şi XVIII, conforme 'naturii') şi forme de viaţă 'iraţionale' (neconforme 'naturii'): există tipuri de ordine 'naturale' şi tipuri de ordine 'nenaturale', deci 'raţionale' şi 'neraţionale'. Ceea ce nu se afirmă, dar de obicei se subînţelege, este că aranjamentele naturale ar trebui generalizate (fiind intrinsec raţionale, ele au valabilitate universală) iar cele nenaturale eradicate pretutindeni (ca iraţionale, ele nu pot avea nici o aplicabilitate). Acest mod de a vedea ilustrează o formă de *raţionalism universalist, anistoric,* proprie liberalismului, detectată şi caracterizată parţial de Michael Oakeshott în cartea sa *Raţionalismul în politică.*

Ataşamentul liberal pentru fundamente raţionale nu este deloc de natură să surprindă. Aşa cum s-a remarcat, liberalismul este un vlăstar al iluminismului raţionalist, al cărui proiect magistral viza aşezarea întregii vieţi umane, o dată pentru totdeauna, pe baze raţionale. Proiectul raţionalist nu mai reprezintă de mult o temă de actualitate, dar fundaţionalismul a continuat să se manifeste sub diferite forme.

Una dintre cele mai importante forme de fundaţionalism, care a dominat gîndirea teoretică pe tot parcursul primei jumătăţi a secolului XX, a fost tendinţa de a identifica raţionalitatea unei construcţii umane cu existenţa unei fundaţii explicite şi 'de nezdruncinat'. Exemplul paradigmatic de raţionalitate teoretică părea a fi sistemul axiomatic, în care întregul edificiu intelectual se sprijinea pe certitudini

explicite (axiome), a căror acceptare se prezintă drept inevitabilă. Modelul construcţiei axiomatice i-a urmărit pe gînditorii europeni, inclusiv pe unii dintre fondatorii gîndirii politice moderne, începînd din secolul XVI, punîndu-şi amprenta şi pe teoriile liberale. Principiile fondatoare teoretizate de gînditorii liberali trebuiau să funcţioneze analog axiomelor unei construcţii teoretice, conferind soliditate definitivă modelului politic al liberalismului şi mentalităţilor asociate acestui model. De aici provine pasiunea liberală pentru principii.

Liberalismul caută totdeauna principii, aşa cum sînt principiul maximei libertăţi egale, al supremaţiei legii, al minimizării interferenţei statului şi aşa mai departe. El propune distincţii principiale, cum ar fi
cea dintre public şi privat sau dintre egalitate juridică şi egalitate socială. Ca şi cum principiile ar fi ceea ce este important; ca şi cum aranjamentele sociale s-ar baza pe principii, ca şi cum principiile ar putea crea consensul. în spatele acestei pasiuni pentru principii subzistă presupunerea că societatea ar putea fi fundamentată pe idei raţionale, desigur o dată ce acestea ar fi găsite – este încă o moştenire a raţionalismului iluminist, a încrederii în posibilitatea de a reconstrui societatea pe baza unui proiect general, dovedit ca 'raţional'.

De fapt, ce este în neregulă cu principiile? De ce ar trebui condamnată această pasiune liberală pentru principii? Principiile sînt foarte bune, dar numai atunci cînd funcţionează foarte bine; iar ele funcţionează numai atunci cînd există un complicat şi amplu consens public asupra lor. Trebuie, mai întîi, să existe consens asupra *înţelesului* unui principiu; apoi, să existe consensul asupra *valabilităţii* sale; în sfîrşit, un consens asupra *modului de aplicare* al unui principiu (unde? cînd? cum? în ce măsură? se va aplica el).

Liberalii cred în raţionalitatea anumitor principii (principiul maximei libertăţi individuale egale; principiul autoreglării spontane a economiei; principiul reducerii la

minim rolul statului; principiul reducerii dreptăţii la legalitate etc.) şi cer realizarea consensului social asupra lor – cu alte cuvinte, pentru ei principiile raţionale determină sau comandă consensul. Dar, de fapt, valoarea şi valabilitatea principiilor este determinată de consensul public. Nu aranjamentele sociale raţionale (bazate pe principii, legi, instituţii) determină ordinea şi organizarea raţională a treburilor omeneşti, ci, dimpotrivă, existenţa unei ordini sociale raţionale dă sens şi valabilitate practică aranjamentelor instituite deliberat. Edmund Burke, fondatorul gîndirii conservatoare, semnala că "Moravurile sînt mai importante decît legile. De moravuri depind, în mare măsură, legile". Cu alte cuvinte, nu legile şi principiile creează dreptatea şi moralitatea, ci dreptatea şi moralitatea (consensul asupra a ce este drept, legal, moral) dau sens, valoare şi aplicabilitate legilor şi principiilor.

Instituţiile şi aranjamentele politice nu trebuie să creeze consensul raţional, ci să fie expresia acestui consens, căci "instituţiile politice nu slujesc la stabilirea ascendenţei regulilor în societate, ci numai la înregistrarea acestei ascendenţe sau la aplicarea ei în amănunt."(George Santayana).

Cel mai raţional, mai bine întemeiat şi mai imparţial principiu (nou) devine inoperant în absenţa elementelor de context (social, cultural, moral) care să furnizeze consensul multiplu necesar aplicării sale: binecunoscutul principiu liberal al maximei libertăţi egale funcţionează numai în contextele în care tradiţii sociale şi culturale comune au condus la un amplu consens asupra a ce înseamnă 'încălcare a libertăţii', 'exercitare de constrîngeri' asupra altora sau 'daune' aduse altora; acolo unde nu există tradiţiile necesare, unde subzistă disensiunile de fond, principiul 'raţional' nu mai are nici o aplicabilitate. Ideile extremiste reprezintă o manifestare a libertăţii individuale de expresie sau ameninţarea (deci vătămarea intereselor) altora? Pedeapsa capitală este un mijloc legitim de apărare a celorlalţi sau o

încălcare a dreptului la revizuire judiciară şi reabilitare a individului? Avortul este o afirmare a libertăţii femeii sau o încălcare a dreptului la viaţă al copilului? În toate aceste cazuri, ca şi în nenumărate altele, principiul 'raţional' îşi pierde orice valoare pentru că tradiţia nu a creat consensul asupra înţelesului şi aplicabilităţii sale. Iar atunci cînd el poate fi aplicat cu succes, aceasta se datorează nu principiului în sine, valabilităţii sale universale, ci consensului public subiacent care permite funcţionarea lui. în orice caz, deci, cheia succesului rezolvării 'raţionale' a problemelor oamenilor stă în cultura politică şi morală comună, fixată prin tradiţie, care furnizează cadrul indispensabil funcţionării principiilor, normelor, regulilor şi instituţiilor; ea nu stă în abstracţiile însele sau în aranjamentele deliberate făcute pe baza acestor abstracţii.

Liberalismul, ca şi, de altfel, social-democraţia (doctrine politice ale modernităţii, nu întîmplător cu rădăcini comune în proiectul raţionalist al iluminismului), pledează pentru aşezarea vieţii comunitare pe bazele aranjamentelor 'raţionale' deliberate – instituţii, structuri de organizare, reglementări normative, juridice, politice sau morale – deduse din abstracţii intelectualiste: principii, idealuri, teorii. Adevărata fundaţie a societăţii sînt însă fonnele de viaţă, de sensibilitate şi atitudine fixate prin tradiţie, care susţin consensul public necesar oricărui aranjament deliberat; acolo unde această fundaţie lipseşte, toate aranjamentele 'raţionale' impuse voluntar, toate ideile
sau valorile promovate deliberat eşuează, reducîndu-se la simple 'forme fără fond'.

Un alt aspect important al chestiunii este că principiile 'raţionale' propuse de liberalism sau de alte doctrine politice au valabilitate limitată şi locală: nu numai că nu ştim dacă ele vor reuşi şi în viitor să rezolve probleme de tipul celor pe care le-au rezolvat anterior, dar nici măcar nu cunoaştem complet ansamblul de conjuncturi şi condiţii particulare care au contribuit la succesul lor, în fiecare caz în parte din

trecut. *Noi ştim că ele s-au bucurat uneori de succes, dar nu cunoaştem niciodată ansamblul factorilor specifici, locali, care au jucat un rol vital în succesele respective.* Drept urmare, nu putem reproduce aceşti factori benefici, nu putem asigura 'mediul' sau 'contextul' necesar succesului principiilor şi deci nu ne putem conduce după ele. Cei care îmbrăţişează necondiţionat asemenea principii, acordîndu-le valoare canonică şi sperînd în reeditarea succesului lor, o fac dintr-o incapacitate de a judeca fiecare situaţie particulară în parte şi de a găsi soluţiile specifice potrivite în fiecare asemenea situaţie – aceştia comit eroarea, tipică unui raţionalism dogmatic, de a crede în soluţii-tip la probleme-tip, în aranjamente cu valabilitate necondiţionată şi, în cele din urmă, în panacee, chei universale şi adevăruri magice.

De fapt, esenţiale nu sînt principiile, ci consensul. Nu principiile creează consensul, ci consensul permite stabilirea unor principii. Zadarnic afişăm principiul distincţiei între public şi privat, dacă nu există consens asupra locului unde trebuie să cadă graniţa dintre public şi privat. Esenţial nu este principiul instaurării acestei distincţii de ordin general, ci acordul membrilor comunităţii asupra a ce trebuie să cadă în sfera publică şi ce trebuie să rămînă în sfera privată. Analog, esenţială nu este găsirea unei idei generale de dreptate, ci consensul social asupra a ce e drept şi nedrept, nu o idee principială despre .statul minimal' ci consensul asupra a ce trebuie şi ce nu trebuie să facă autoritatea publică, şi aşa mai departe.

Or, cum consensul are, evident, caracter istoric şi local, fiind totdeauna relativ la o comunitate determinată şi la un moment bine determinat, încercarea de a-l fixa prin postularea unor principii de ordin general nu are sorţi de izbîndă.

Din acest punct de vedere, eroarea gîndirii liberale poate fi localizată într-un *relativism inconsecvent'.* Liberalismul pleacă de la recunoaşterea relativităţii ideilor individuale de Bine, Fericire, Dreptate; dar el nu mai recunoaşte şi

relativitatea aranjamentelor sociale menite să răspundă adecvat acestei relativităţi individuale. Strategia sa este de a proteja relativitatea preferinţelor individuale prin postularea unui scop unic şi absolut al statului (şi în fond, al vieţii comunitare): acela de apărare a libertăţii individuale. Ideea sa contradictorie (neafirmată explicit, dar permanent pusă la lucru) este "nimic nu este absolut; libertatea este absolută" – situaţie în care argumentul raţional în favoarea libertăţii dispare, iar libertatea însăşi devine simpla expresie a unei "pofte insaţiabile de a trăi după plac" (citatele, ca şi concluzia, aparţin lui Allan Bloom, autorul faimoasei lucrări de critică a mentalităţilor *The Closing of The American Mind,* Simon and Schuster, 1987). Pentru a conserva libertatea opţiunilor din sfera privată, liberalii încearcă să fixeze definitiv o distincţie între *privat* şi *public* care să garanteze intangibilitatea opţiunilor personale; aici ei reacţionează ca şi cum, în ciuda relativităţii tuturor preferinţelor individuale, aranjamentul social ce răspunde acestei situaţii ar putea fi absolut: ca şi cum s-ar putea defini fără drept de apel locul unde *trebuie* să cadă graniţa dintre public şi privat.

Dar relativitatea preferinţelor individuale şi variabilitatea lor temporală indică nu doar necesitatea unei distincţii *public-privat* (menite să acomodeze aceste preferinţe diverse); ea dovedeşte şi imposibilitatea consensului asupra unei singure (şi definitive) graniţe între public şi privat. Relativitatea preferinţelor nu afectează doar opţiunile vizate de distincţie, ci şi distincţia însăşi; cu alte cuvinte, lucrurile nu pot fi atît de simple cum le prezintă liberalismul: 'întrucît avem preferinţe diferite, va trebui să respectăm cu rigurozitate graniţa public-privat'. Problema este că avem preferinţe atît de diferite încît nu cădem de acord nici măcar asupra locului unde, şi a felului cum, trebuie trasată această frontieră. Din acest motiv, un principiu general care reglementează distincţia public-privat este de fapt inutilizabil. Diferiţi oameni, sau chiar aceeaşi oameni, în contexte or momente diferite, vor trasa în mod diferit această

graniţă (chiar dacă, eventual,

[1] Vezi, în acest sens, şi Dewey, *The Future of Liberalism.*

vor admite principiul pe care se bazează ea); ca atare, singurul element important pentru supravieţuirea normală a vieţii comunitare va fi (nu existenţa unui principiu, ci) existenţa unui consens asupra a ceea ce trebuie să cadă în sfera publică şi a ceea ce trebuie să rămînă în sfera privată.

Aşadar, simţul relativităţii lucrurilor omeneşti trebuie să ne facă receptivi nu numai la importanţa aplicării unei distincţii între public şi privat, ci şi la inevitabila labilitate a acestei distincţii. Or, dacă frontiera dintre public şi privat este ea însăşi relativă, deplasabilă, atunci speranţele liberale în posibilitatea fundării ordinii politice pe un principiu care fixează această frontieră (aşa cum se aşteaptă să fie principiul maximei libertăţi compatibile cu libertatea tuturor celorlalţi), precum şi clamările liberalismului contra intervenţiei statale (sau a instituţiilor publice), devin fără sens. Tot aşa cum graniţa dintre public şi privat este mobilă, şi limitele zonei de acţiune a statului (instituţiilor publice) sînt mobile: tot aşa cum locul unde cade acea graniţă depinde de consensul comunitar, limitele exacte ale intervenţiei publice vor trebui să exprime acelaşi tip de consens; zona de intervenţie a statului este deplasabilă, ea se a extinde, în mod inevitabil, atît cît membrii comunităţii vor voi să o extindă. Chestiunea privind locul unde *trebuie* să se oprească acţiunea publică (pentru 9 lăsa libertate de manevră iniţiativei private) este o chestiune pur pragmatică, rezolvabilă numai local şi temporar, pe baza opţiunilor specifice fiecărei comunităţi sau fiecărui grup; nici un fel de principiu general nu o poate reglementa.

Liberalii vor obiecta, desigur, că absenţa unei norme generale şi recunoaşterea rolului decisiv al consensului sînt susceptibile să conducă, într-o formă sau alta, la o capitulare în faţa tiraniei majorităţii: ce deosebire mai există între dictatul majorităţii şi supremaţia consensului majorităţii?

Este foarte adevărat că aici reapare pericolul tiraniei majorităţii, dar aceasta nu arată decît naivitatea iluziei liberale că dictatul majorităţii ar putea fi prevenit prin adoptarea unor principii fundamentale. Cum sensul operaţional al principiilor este determinat tot de consensul majorităţii, este nejustificată speranţa că principii bine alese ar putea elimina pericolul supremaţiei consensului majorităţii. De fapt, într-un sistem politic de tipul celor moderne, axat pe principiul autorităţii
majorităţii, puterea consensului majoritar nu poate fi diminuată prin fixarea unor principii, deoarece principiile nu sînt niciodată mai bine fixate (şi deci mai pline de autoritate) decît decizia bazată pe un înalt grad de consens: chiar şi ceea ce este fixat printr-o Constituţie poate fi modificat dacă o majoritate suficient de semnificativă doreşte acest lucru.

Situaţia este analogă cu cea care ne este familiară din filozofia ştiinţei: este nejustificată speranţa ca principiile fundamentale, adoptate o dată pentru totdeauna ca axiome sau legi teoretice de bază ale unei discipline, să poată preveni supremaţia consensului majorităţii membrilor comunităţii de specialişti, limitînd puterea de decizie a acestora; cum decizia privind valabilitatea – şi deci supravieţuirea – principiilor depinde tot de consensul specialiştilor, este iluzorie credinţa fundaţionaliştilor că anumite cadre teoretice de bază ar putea fi sustrase deciziei libere bazate pe acest consens, deci puse la adăpost de eventuale fluctuaţii de opinie viitoare, sau chiar eternizate. în realitate, aşa cum au insistat în a doua jumătate a secolului nostru mai mulţi filozofi ai ştiinţei (dintre care cel mai cunoscut este probabil americanul W.V.O. Quine), nici un element al construcţiei teoretice nu este şi nu poate fi sustras definitiv oricărei revizuiri; dacă circumstanţele o cer, chiar elementele ‘centrale’ (fundamentale) ale construcţiei pot fi modificate, iar decizia privind modificările necesare are exclusiv un caracter pragmatic şi ‘local’. Chiar dacă elementele ‘centrale’ au o poziţie foarte bine consolidată, nici

un ‘principiu fundamental’ aflat printre acestea nu este pus definitiv la adăpost de revizuire; comunitatea de specialişti modifică mai greu aceste principii, deoarece schimbarea lor atrage după sine transformări ample ale întregii construcţii, dar considerentele pragmatice impun totuşi uneori şi asemenea modificări. Decisiv, în acest sens, rămîne consensul comunitar asupra a ceea ce este convenabil, necesar, util în circumstanţele date (consens bazat pe amintitele considerente), şi nu statutul ‘fundamental’ al principiilor ‘raţionale’ ce susţin construcţia teoretică.

La concluzii similare a condus şi redutabila interpretare a ştiinţei avansată de Thomas Kuhn în faimoasa sa carte *Structura revoluţiilor ştiinţifice.* Kuhn arată că principiile la care aderă o comunitate
ştiinţifică nu reprezintă decît o parte din ansamblul de elemente care definesc consensul intelectual propriu acestei comunităţi, şi argumentează pe larg faptul că acest consens constituie adevăratul fundament al activităţii creatoare a membrilor ei. Contrar convingerilor fundaţionaliste tradiţionale, nu raţionalitatea principiilor teoretice (a fundaţiei teoretice) obligă comunitatea la consens, ci, dimpotrivă, consensul comunităţii asupra valabilităţii acestor principii le face pe acestea să apară drept ‘raţionale’, indubitabile, fundamentale. Kuhn insistă, într-o pledoarie extrem de puternică, devenită acum clasică, că principiile teoretice în sine nu se pot impune drept ‘raţionale’ unei alte comunităţi, caracterizată de un alt tip de consens (avînd un alt fel de a vedea). Aşadar, ‘raţionalitatea’ principiilor fundamentale (şi deci forţa lor constrîngătoare) este dependentă de existenţa consensului comunitar, şi nicidecum invers. Preeminenţa consensului membrilor comunităţii faţă de ‘soliditatea’ fundaţiilor înseamnă însă sfîrşitul strategiilor fundaţionaliste, care, chiar dacă nu dispar definitiv din scenă, îşi pierd semnificaţia filozofică majoră, deoarece nu se mai pot prezenta ca alternative atrăgătoare de construcţie şi creaţie comunitară.

Prăbuşirea fundaţionalismului chiar şi în domeniul ştiinţelor exacte – cel mai potrivit, totuşi, pentru o abordare axată pe ‘fundamente raţionale’, aşa cum sunt axiomele, legile sau principiile generale – nu poate decît să pledeze în favoarea concluziei că fundaţionalismul este în genere revolut; gîndirea secolului XX s-a disociat net de ideea posibilităţii de a aşeza anumite construcţii (cognitive, morale sau politice) pe ‘baze raţionale, sigure şi definitive’.

încrederea liberalilor în fundaţionalism vine şi din importanţa exagerată pe care o dau ei aranjamentelor publice deliberate, ‘tehnice’, în detrimentul altor elemente ale vieţii comunitare (convingeri, tradiţii de comportament, opţiuni valorice) care nu pot fi instalate artificial prin intermediul unei politici intenţionate. Liberalismul tinde să presupună că aranjamente ‘artificiale’ cum sunt principiul maximei
libertăţi egale, statul minimal sau chiar piaţa liberă, odată ‘implementate’ corespunzător, ar funcţiona neproblematic ‘la parametrii proiectaţi’ şi ar asigura ‘fundaţia’ necesară modului de viaţă propus de liberalism. Această presupunere se sprijină însă pe aceeaşi eroare tipică ce constă în ignorarea sau subestimarea contextului necesar funcţionării aranjamentelor sau instituţiilor create deliberat.

Aşa cum s-a amintit mai sus, nici chiar mecanisme economice ‘obiective’ – piaţa liberă, de exemplu – nu funcţionează efectiv şi adecvat în absenţa unui anume cadru (nu doar juridic, ci şi) cultural (de mentalităţi şi atitudini), de tradiţii comportamentale, etc. Dar şi în cazul altor aranjamente ‘ideale’ de tip liberal contextul cultural-comportamental joacă un rol vital. Statul minimal – care nu numai că nu impune, dar nici măcar nu propune un ideal de

Bine omenesc cetăţenilor săi, lăsînd pe fiecare să urmărească propriul său Bine în cadrul unui 'joc' comun ale cărui reguli de procedură (vizînd, în principal, nevătămarea altora) trebuie respectate de toată lumea – nu-şi poate îndeplini misiunea de 'arbitru neutru' al 'jocului' social într-o comunitate ai cărei membri sunt caracterizaţi de dogmatism şi intoleranţă; existenţa unei atitudini populare de scepticism faţă de idealuri, adevăruri supreme sau imperative absolute, şi îngăduinţă faţă de valorile şi convingerile celorlalţi constituie o condiţie necesară a existenţei statului minimal (Brian Barry, *How Noi To Defend Liberal Institutions,* în voi. *Liberalism and The Good).*

Realizarea acestui cadru cultural indispensabil, ca şi, de altfel, întrunirea unor condiţii social-politice interne şi internaţionale favorabile funcţionării statului minimal, nu mai este însă o sarcină 'tehnică' pe care politica liberală conştientă să o poată îndeplini într-o perioadă determinată de timp, prin eforturi organizate; ca atare, liberalii nu pot *aşeza fundaţiile* societăţii pe care o preconizează, construind statul minimal şi, totodată, asigurînd contextul necesar acţiunii lui. Nu aranjamentul 'raţional' deliberat propus de doctrina liberală (statul minimal, principiul toleranţei), ci mai curînd contextul cultural şi social preexistent se dovedeşte deci a constitui adevărata 'fundaţie' a societăţii liberale; este însă vorba de o fundaţie care se dezvoltă treptat, prin evoluţii spontane, sau, cel puţin, necontrolabile la nivel global, ceea ce subliniază caracterul iluzoriu al fundaţionalismului politic liberal: politica deliberată, călăuzită de anumite idealuri raţionaliste şi de aranjamente 'optime', nu poate cîtuşi de puţin aşeza fundaţiile dorite, care se nasc sau nu, funcţie de o multitudine de factori, dintre care doar prea puţini pot fi controlaţi conştient.

Fundaţia unei societăţi pluraliste şi tolerante constă de fapt într-o fericită întîlnire de factori culturali, economici şi sociali favorabili pluralismului şi toleranţei; aranjamentele raţionale apărate de liberalism nu au caracter fundaţional, ci,

mai curînd, reprezintă ele însele răspunsuri politice constructive date situaţiei definite de această întîlnire de factori. Ceea ce politica poate face este doar să dea răspunsuri (mai mult sau mai puţin adecvate) la situaţii complexe specifice; este o iluzie iluminist-raţionalistă că ea ar putea pune înseşi bazele unui tip de societate, asigurînd structurarea ei optimă. Succesul economic global, supremaţia legii, democraţia autentică, dreptatea socială, toleranţa şi pluralismul, capacitatea de a progresa sunt, toate, obiective umane prea vaste, prea complexe şi prea divers condiţionate (de o multitudine de factori incontrolabili) pentru ca atingerea lor să poată fi asigurată prin *Jundaţii* aşezate conştient de o anumită politică (liberală sau de orice alt tip). Politica poate numai stimula evoluţia *unora* dintre aceşi factori într-o direcţie sau alta, fără însă a fi vreodată în situaţia de a aşeza definitiv lucurile pe 'linia corectă', adică pe cea care duce (ca o linie ferată cu un unic punct terminus) la obiectivul dorit; contrar faţă de ceea ce credeau nu numai doctrinarii liberali, ci şi doctrinarii comunismului, politica nu pune fundaţiile unei societăţi – ci doar răspunde, mai bine sau mai rău, situaţiei create prin acţiunea multor factori ce împreună alcătuiesc adevărata fundaţie a societăţii respective.

O politică liberală bine gîndită poate, cu siguranţă, contribui mult la dezvoltarea unei societăţi care să corespundă aspiraţiilor membrilor ei; dar prima condiţie pentru materializarea acestei contribuţii este, probabil, abandonarea iluziei şi pretenţiei arogante că această politică ar putea aşeza 'fundaţiile de granit' necesare respectivei societăţi.

*

Obsesia fundaţionalistă transpare şi în tentativa liberală de a fundamenta întregul sistem de organizare şi mod de viaţă comunitar pe *drepturile individuale* ale membrilor

comunităţii. Liberalismul este o concepţie axată pe şi orientată spre drepturi: obligaţiile sau îndatoririle sunt luate în considerare numai în măsura în care îndeplinirea lor asigură satisfacerea drepturilor individuale (obligaţia de a respecta spaţiul privat al altui individ este subordonată scopului de a asigura fiecăruia dreptul la libertate personală, spre exemplu). Premisa este existenţa unor drepturi 'naturale', inalienabile, ale fiecărui individ; nu se presupune însă, simetric, şi existenţa unor obligaţii naturale. Iar tendinţa permanentă a gîndirii liberale este de a maximiza drepturile şi a minimiza obligaţiile individuale, pe baza unei supoziţii ascunse – că libertăţile sunt bune în sine, în timp ce constrîngerile sunt un rău necesar care trebuie redus la minim – din care decurge permisivitatea şi chiar anomia de care este adesea făcut responsabil liberalismul.

S-a arătat deja că o concepţie politică coerentă şi solid întemeiată nu se poate fundamenta exclusiv pe drepturi (J. Raz, *The Morality of Freedom,* cap.7,8; a se vedea şi prezentarea lui J. Gray, *The Enlightenment's Wake,* cap. 6). Dar cel mai important aspect al problemei îl constituie probabil asimetria dintre statutul (fundamental) al drepturilor şi cel (subordonat) al îndatoririlor, rezultat al unei subestimări a rolului acestora din urmă.

Liberalismul idealizează drepturile şi minimalizează semnificaţia obligaţiilor pe baza convingerii că drepturile (bune în sine) sunt fertile şi permit dezvoltarea personalităţii umane, în timp ce obligaţiile (constrîngeri, deci ceva eminamente rău) sunt esenţialmente sterile şi încorsetează afirmarea individualităţii. Ca atare, obligaţiile sunt recunoscute drept raţionale şi utile numai atunci cînd apar drept necesare garantării drepturilor. Această convingere este însă greşită. Drepturile nu sunt bune în sine şi întotdeauna, ci doar atunci cînd exercitarea lor duce la rezultate pozitive; analog, îndatoririle nu sunt un
rău în sine, ci reprezintă un rău cînd stînjenesc dezvoltarea, şi un bine cînd stimulează dezvoltarea individualităţii. Acest

din urmă aspect scapă însă, de regulă, gîndirii liberale, care neglijează rolul constructiv, stimulator, al constrîngerilor. Evidenţierea influenţei pozitive, fertile, a constrîngerii a fost făcută în general de conservatorism: încă Edmund Burke sublinia că restrîngerea libertăţii individuale poate fi, în cazuri determinate, specifice, un lucru foarte bun, şi nu ceva rău, după cum exaltarea drepturilor individuale poate fi ceva rău; obsesia pentru drepturi duce la neglijarea unor adevăruri importante despre natura umană (Burke) – în primul rînd, a faptului că dezvoltarea personalităţii individuale şi a vieţii comunitare necesită nu numai libertate, ci şi constrîngeri. Natura umană şi faptele vieţii omeneşti indică existenţa unei nevoi adînci, vitale, de constrîngere, deoarece "barbarismul nu este niciodată înfrînt definitiv; date fiind anumite circumstanţe propice, bărbaţi şi femei care par foarte normali vor comite orice atrocităţi imaginabile" (Evelyn Waugh). De aici, decurge concluzia că niciodată drepturile, singure, nu vor putea constitui fundamentul societăţii; căci viaţa comunitară depinde nu numai de drepturi, ci şi de tot felul de constrîngeri. "Societatea necesită nu numai o stăpînire a pasiunilor oamenilor ca indivizi, ci şi ca înclinaţiile de masă sau de grup să fie adesea contracarate, la fel ca şi cele individuale, ca voinţa lor să fie ţinută sub control iar pasiunile lor să fie aduse sub ascultare" (Burke).

Contrar liberalismului, conservatorii cred că nici drepturile, nici constrîngerile nu pot fi apreciate în abstract drept 'bune' sau 'rele'; valoarea lor, ca şi conţinutul lor, depinde de context, situaţia specifică, împrejurări: "cum libertăţile şi constrîngerile se schimbă o dată cu vremurile şi cu împrejurările, şi cum pot suferi nemărginit de multe modificări, ele nu pot fi stabilite pe baza vreunei reguli abstracte; şi nimic nu este mai prostesc decît să fie discutate pe baza unui asemenea principiu" (Burke). Prin asemenea luări de poziţie, care evidenţiază caracterul contextual şi relativ al drepturilor şi libertăţilor, conservatorismul respinge

fundaţionalismul, adică înclinaţia de a decreta anumite elemente (de regulă, drepturi) drept 'stîlpii de susţinere' permanenţi ai vieţii comunitare.

Mai departe, el evidenţiază fertilitatea (cel puţin indirectă) a constrîngerilor, care constituie *cadrul global* al manifestării oricărei
libertăţi: libertatea nu există decît într-un cadru sau complex de constrîngeri care fac posibilă exercitarea drepturilor, în interiorul unui *nomos* global, la fel cum creativitatea apare doar 'în interstiţiile' unui cadru cultural: "Creaţia, ca şi libertatea – în contrast cu licenţa sau anarhia – există în cadrul creat de interstiţiile unei culturi" (Robert Nisbet). Din acest punct de vedere, restricţiile, datoriile, constrîngerile se dovedesc a fi ingrediente necesare ale libertăţii: un *nomos,* o cultură, un sistem de tradiţii, un cadru social (cu inevitabile rigidităţi) constituie nu obstacole în faţa libertăţii, ci *matricea* fertilă a oricărei exercitări a drepturilor, a manifestării libere şi a creativităţii.

Dar nici setul de constrîngeri (obligaţii) necesare, nici cel al drepturilor vitale existenţei individuale şi comunitare nu poate fi stabilit a priori şi fixat ca fundaţie a societăţii.

Drepturile şi libertăţile au caracter istoric şi local, sunt în permanentă transformare, depind de context; ele nu pot fi deci determinate la modul general, aranjate principial sau algoritmizate.

Din acest punct de vedere, sugestia liberală că o mulţime bine precizată, finită, de drepturi ar constitui baza vieţii comunitare iar obligaţiile s-ar reduce la setul celor strict necesare pentru exercitarea acestor drepturi apare surprinzător de naivă. În fapt, drepturile şi libertăţile individuale vor fi, în fiecare moment şi fiecare cadru local, cele a căror nevoie o resimt indivizii respectivi. Iar, dacă exercitarea acestor drepturi şi libertăţi presupune un anumit cadru global (anumite aranjamente comunitare, un mod de viaţă particular, o cultură specifică, un tip de stat etc.), este absolut rezonabil ca indivizilor ce doresc să beneficieze de

ele să li se ceară să-şi asume, nu doar un minim de îndatoriri ce decurg direct din acele drepturi (cum pretinde liberalismul), ci toate obligaţiile de a căror îndeplinire depinde subzistenţa cadrului global respectiv. Spre exemplu, este raţional să i se ceară fiecărui individ care beneficiază de funcţionarea pieţei libere să-şi asume, nu numai obligaţiile minimale care decurg din 'regulile jocului' economic al pieţei, ci şi toate obligaţiile de a căror îndeplinire depinde supravieţuirea modului de viaţă, a comunităţii şi a culturii care fac posibilă existenţa pieţei libere; şi, de asemenea, să i se ceară fiecărui beneficiar al libertăţii şi toleranţei dintr-o democraţie parlamentară autentică să-şi asume, nu doar respectarea setului strict de
reguli (electorale, juridice, ale toleranţei reciproce, etc.) asociat sistemului politic în cauză, ci şi toate îndatoririle a căror îndeplinire s-ar dovedi necesară pentru supravieţuirea democraţiei parlamentare respective, a culturii politice subiacente ei, a modului de viaţă care o face posibilă. Or, nu se poate stabili a priori, de la bun început, setul complet al acestor îndatoriri, care, de altfel, se modifică în timp. în unele cazuri, printre aceste obligaţii de susţinere a cadrului social şi cultural necesar drepturilor şi libertăţilor dorite sau 'jocului' economic, politic, intelectual pe care vrem să-l jucăm, pot ajunge să se includă obligaţii complet diferite, sau chiar opuse în spirit şi direcţie de acţiune, celor care decurg direct şi simplu din 'regulile jocului': în condiţii de criză, se poate dovedi necesar ca ambianţa indispensabilă funcţionării pieţei libere să fie susţinută prin metode de control al pieţei şi al vieţii economice, sau ca modul de viaţă şi cultura politică vitală supravieţuirii democraţiei parlamentare să fie protejată prin restrîngerea temporară a drepturilor şi libertăţilor cetăţeneşti, prin măsuri autoritare provizorii. Pe scurt, viaţa indivizilor şi a comunităţilor este mult prea complexă pentru ca reuşita ei să poată fi garantată permanent prin simpla respectare a unui set standardizat de 'reguli ale jocului', set care ar constitui 'fundaţia' normativă a societăţii. Obligaţiile

a căror respectare se poate impune, într-un moment sau altul al evoluţiei sociale, ca şi drepturile de care indivizii pot dori să beneficieze cîndva, formează o mulţime deschisă, în schimbare, cu neputinţă de ţintuit într-o fundaţie permanentă. Tocmai din acest motiv fundaţionalismul se dovedeşte iluzoriu. Stabilirea drepturilor şi obligaţiilor adecvate indivizilor unei comunităţi, a libertăţilor şi restricţiilor necesare la un moment dat într-un anumit cadru social local depinde de nenumăraţi factori specifici, propriii cazului respectiv, de împrejurări caracteristice, irepetabile (cel puţin în ansamblul lor), de oportunităţi, particularităţi istorice sau singularităţi regionale. în consecinţă, arta politică este (cum remarca încă Burke) o chestiune de oportunităţi, de apreciere a condiţiilor particulare, de evaluare a priorităţilor – într-un cuvînt, de judecată pragmatică şi nu de ştiinţă bine fundată.

ILUZIA INDIVIDUALISTĂ

> "Marea deficienţă a liberalismului clasic a fost incapacitatea sa de a recunoaşte importanţa indispensabilă a contextelor sociale ale libertăţii individuale, a *laissez faire-uhii,* şi a statului neintervenţionist. Atît de absorbant era accentul pus pe individ, încît se tindea ca sursele sociale ale individualităţii să fie neglijate."
> RobertNISBET

în timp ce radicalismul de stînga a creat o tradiţie intelectuală şi ideologică de interpretare a vieţii şi societăţii omeneşti în termenii unei raţionalităţi colective (de grup, de clasă, de ordin naţional şi chiar internaţional), liberalismul a promovat o alternativă individualistă, conform căreia raţionalitatea existenţei umane trebuie interpretată exclusiv

în termenii persoanei sau ai individului. Pentru liberali, interesele umane sunt esenţialmente interese individuale, Binele existenţei omeneşti este reductibil la Binele personal, respectarea Dreptăţii nu înseamnă nimic mai mult decît respectarea drepturilor şi libertăţilor individuale, iar aranjamentele sociale globale sunt raţionale dacă şi numai dacă ele corespund criteriilor de raţionalitate ale individului. Sunt respinse drept ficţiuni periculoase ideile de 'interes general' sau 'social', 'raţionalitate globală' (ireductibilă la raţionalitatea individuală), 'Bine general' sau 'comun' (distinct sau chiar opus faţă de Binele individual), 'Dreptate socială' (diferită de cea care decurge din criteriile individuale, minimale, de dreptate).

Liberalismul tinde să reducă societatea la suma indivizilor şi a aranjamentelor necesare vieţii şi activităţii lor nestingherite; totul începe şi se termină cu persoanele individuale, totul se axează pe acestea. Binele pleacă de la individ, căci (declară Mill în *Despre libertate,* capitolul referitor la individualitate) "începutul tuturor
lucrurilor înţelepte şi nobile vine şi trebuie să vină de la indivizi; în general, mai întîi de la un singur individ". La rîndul său, răul provine şi el exclusiv din obstacolele pe care un individ le ridică în calea altuia (după cum ne asigură Spencer, în finalul cărţii sale *Individul împotriva statului):* "piedicile ce se ivesc în chip firesc acţiunilor fiecărui individ din societate sunt numai acelea ce rezultă din limitarea mutuală", limitare necesară pentru prevenirea încălcării drepturilor unei persoane de către alta.

Ca şi în celelalte cazuri, perspectiva liberală beneficiază de pe urma aberaţiilor ideologiei radicale de stînga: consecinţele dezastruoase ale aplicării principiilor colectiviste, etatiste, de raţionalitate 'socială' par, la prima vedere, să confirme valabilitatea principiilor opuse, individualiste, pe care se bazează liberalismul. Dar dacă mare parte din critica făcută de acesta principiilor colectiviste este indiscutabil corectă şi oportună, nu este, în

schimb, deloc clar că trecerea gîndirii în extrema opusă (individualistă) reprezintă progresul aşteptat. De fapt, există conştiinţa tot mai acută a faptului că individualismul 'pur' al liberalismului radical şi al libertarianismului constituie o simplificare cu totul inacceptabilă pentru lumea contemporană; iluzia individualistă a dreptei liberale este, probabil, mai puţin periculoasă decît cea colectivistă, a stîngii totalitare, dar ea rămîne totuşi o iluzie nu lipsită de nocivitate.

Sistemele politice etatiste subordonează complet valoarea individuală valorii sociale, tinzînd să nu recunoască nici un merit personal care nu se repercutează într-un merit public. Această absolutizare a valorii sociale este desigur inacceptabilă, dar respingerea ei implică oare că ar fi corectă poziţia din extrema opusă (ilustrată de Mill), conform căreia tot ce este valoros vine de la individ ? Societăţile anti-liberale tind să-i uniformizeze pe oameni, transformînd conformismul faţă de o normă generală în valoare supremă; această tendinţă către monotonie socială şi înregimentare intelectuală sau politică este nefastă, dar absurditatea ei face oare să devină acceptabilă poziţia diametral opusă, conform căreia nonconformismul este o valoare în sine? Plecînd de la premiza că "Despotismul obiceiului este pretutindeni obstacolul permanent ce stă în calea dezvoltării omului", Mill conchide că "în vremurile noastre, simplul exemplu de nonconformism, simplul refuz de a îngenunchea în faţa obiceiului constituie în sine o binefacere" *(Despre libertate,* capitolul dedicat individualităţii); este însă adevărat că tradiţia ar fi sursa tuturor relelelor care blochează drumul oamenilor, şi sunt oare totdeauna nonconformismul, originalitatea, refuzul valorilor admise, un Bine absolut? în sistemele politice autoritare, libertatea este sacrificată în favoarea unui presupus Bine general sau a unui ideal colectiv 'absolut' (naţional sau internaţional); avem, în secolul XX, toate motivele pentru a repudia acest sacrificiu ale cărui rezultate dezastruoase au marcat istoria contemporană, dar

este oare legitimă tendinţa opusă de a idealiza libertatea ca pe un Bine necondiţionat (tot Mill ne asigură că "singura sursă permanentă, şi care nu dă greş niciodată, a îmbunătăţirilor este libertatea" – ibidem)? Dacă lipsa de libertate constituie o tragedie, va fi oare libertatea necondiţionată sursa infailibilă a fericirii omeneşti, sau aceasta este o deducţie simplistă (cum sugera încă Edmund Burke, în *Reflecţii asupra revoluţiei din Franţa)?*

Este oare înţelept a înlocui panaceul autoritar ('necesitatea istorică' sau 'socială', căreia toţi trebuie să i se supună) cu panaceul liberal ('libertatea infailibilă', în numele căreia nesupunerea şi nonconformismul devin conduita ideală)?

Dogmatismul intelectual şi totalitarismul politic vor să facă din 'Raţiunea' publică, oficială ('ştiinţifică', 'istorică', de stat, socială, naţională) ceva sacru şi intangibil, căreia i se subordonează obligatoriu orice raţiune privată; această subordonare s-a dovedit a fi o reţetă pentru calamităţi naţionale şi internaţionale, pentru genocid şi faliment social, dar este oare acesta un motiv suficient pentru a îmbrăţişa extrema opusă, conform căreia raţiunea individuală este sacră, indiferent la ce consecinţe conduce (căci, după Mill, prima datorie a gînditorului autentic "este de a urma drumul propriei raţiuni, indiferent la ce concluzii l-ar.conduce aceasta" – acelaşi volum, capitolul despre libertatea gîndirii)? Dacă Raţiunea publică şi oficială trebuie respinsă, înseamnă oare că raţiunea individuală este o călăuză infailibilă? Raţionalitatea instituţionalizată, canonică, promovată autoritar constituie o ameninţare fatală pentru lumea modernă; decurge însă oare, de aici, că raţionalitatea pur individuală este fără greş şi întru
totul demnă de încredere, aşa cum sugerează Mill atunci cînd afirmă că în propriile probleme individul însuşi este cel mai bun judecător (în acelaşi volum, capitolul privind limitele autorităţii)?

Este limpede că toate aceste întrebări sunt susceptibile de

răspunsuri negative.

Strategia (caracteristică doctrinarilor liberali) de a trece de la respingerea (justificată) a unei extreme la glorificarea (neîntemeiată) a celeilalte este precară şi inacceptabilă. Gîndirea secolului XX a dobîndit temeiuri puternice pentru a repudia nu numai extremismul raţionalităţii colective, criticat de liberalism, ci şi exagerarea opusă, concretizată în absolutizarea raţionalităţii individuale.

Apologia liberală a raţionalităţii individuale se bazează pe premisa că, în toate cazurile, deciziile individuale libere ale membrilor unei comunităţi vor conduce la cel mai bun (cel mai raţional) rezultat global; ideea este că indivizii vor decide în direcţia a ceea ce este bine pentru fiecare dintre ei, iar ce e bine pentru fiecare va fi (în final) şi bine pentru toţi la un loc. în sfera economică, tocmai acest principiu se ascunde în spatele glorificării pieţei libere: se presupune că suma deciziilor nestingherite luate individual de toţi participanţii la jocul pieţei va duce neapărat la cel mai bun (cel mai performant) rezultat economic global. Liberalii pleacă de la o constatare corectă, şi anume aceea că nici o instituţie publică nu poate dirija economia spre un optim ideal (cum pretindeau ideologii planificării socialiste); încă o dată, însă, se pune întrebarea: falsitatea principiilor dirijiste îndreptăţeşte oare idealizarea pieţei libere, a principiilor *laissez-faire* în economie? Analizele de caz conduc la un răspuns negativ: deciziile individuale de pe piaţa liberă nu conduc, în mod automat şi garantat, la un optim economic global; nu de puţine ori, ele au dus la rezultate contraperformante sau chiar la colaps. Rezultatul global, optim sau nu, depinde de numeroşi factori de context pe care piaţa liberă nu şi-i poate, prin ea însăşi, asigura. Cercetările de teoria deciziei raţionale conturează concluzia, defavorabilă cultului liberal al pieţei, că "nu există nici o garanţie că mecanismul *laissez-faire* va asigura ca alegerile raţionale făcute de fiecare să maximizeze binele utilitar al tuturor" (Martin Hollis, *The Social Liberty Game,* în voi. *Of Liberty,* Cambridge University Press, 1983).

Nici experienţa politică modernă nu confirmă ideea

simplistă că deciziile libere ale indivizilor trebuie să conducă totdeauna la cea mai bună soluţie globală. Există cazuri clare în care deciziile 'raţionale' individuale, agregate prin mecanismul electoral, au produs o catastrofă politică la nivel comunitar: Hitler a venit la putere prin deciziile libere, cumulate, ale unei părţi semnificative a electoratului german din 1933; mai recent, decizii libere similare au dat cîştig de cauză fundamentaliştilor islamici din anumite ţări, şi aşa mai departe. Nu există, din păcate, nici o dovadă că, lăsat să aleagă liber, individul va lua deciziile cele mai raţionale, şi nici că deciziile raţionale la nivel individual vor conduce la soluţia globală cea mai raţională sau optimă.

În ultimele decenii, teoria deciziei raţionale a produs demonstraţii decisive ale insuficienţei raţionalităţii individuale. Cea mai cunoscută probă de acest fel este *paradoxul prizonierului*. Acest paradox este un experiment mental bazat pe ideea unui joc (în sensul teoriei jocurilor, desigur) la care iau parte doi prizonieri suspectaţi de comiterea unei infracţiuni. Ei au, conform condiţiilor imaginate, următoarele alternative: a) unul dintre prizonieri face declaraţii înaintea celuilalt, manipulează probele judiciare în favoarea sa şi în defavoarea celuilalt, obţinînd astfel achitarea sa şi o pedeapsă maximă (de ex., 20 de ani de închisoare) pentru complicele său;

b) amîndoi prizonierii fac declaraţii simultan, şi capătă pedepse egale dar mai mici (de ex., cîte 5 ani de închisoare fiecare);

c) ambii prizonieri refuză să facă declaraţii şi, din lipsă de probe decisive, capătă doar cîte un an de închisoare fiecare.

Cum cei doi nu pot comunica, deci nu pot pune la punct o strategie cooperativă, ei trebuie să ia individual deciziile cele mai raţionale (avantajoase). Paradoxul constă în faptul că, dacă, urmărind maximum de cîştig individual, fiecare din cei doi prizonieri se va grăbi să facă declaraţii – sperînd să ajungă la alternativa a) – rezultatul final va fi că amîndoi vor face declaraţii simultan, ajungînd astfel efectiv nu la

alternativa optimă a), ci la alternativa b). Morala fabulei: cea mai raţională decizie individuală (cea care promite maximum de cîştig individual) nu duce de fapt, datorită agregării celor două decizii, la cel mai raţional (avantajos) rezultat pentru nici unul dintre cei doi prizonieri.

Optimul individual nu conduce la un optim global, sau ceea ce e bine pentru fiecare nu duce în final deloc la ceea ce e bine pentru amîndoi. Dimpotrivă, ceea ce nu constituie optimul individual, cea mai raţională decizie individuală – alternativa c) – furnizează (dacă e adoptată de ambii participanţi) cel mai avantajos rezultat global: ceea ce nu e cel mai bun lucru pentru nici unul din cei doi reprezintă totuşi cel mai bun lucru pentru amîndoi. Avem deci aici o dovadă a falsităţii principiului (îndrăgit de liberali) că deciziile raţionale individuale conduc neapărat la un optim global; lumea (deciziilor raţionale) se dovedeşte a fi mai complicată decît ar dori adepţii fondării vieţii comunitare pe libertatea deciziei individuale.

Şi mai interesant este paradoxul ‘pasagerilor neplătitori’ sau, mai familiar, al ‘blatiştilor’. El se aplică aşa-numitelor ‘bunuri publice’ – aer curat, spaţii verzi, chiar transport în comun (cu unele specificări) – care sunt caracterizate de două trăsături: *indivizibilitatea* (nu pot fi distribuite fiecăruia în parte, nici rezervate unora, ci sunt folosite în comun) şi *non-exclusivitatea* (nimeni nu este exclus de la folosirea lor; dacă sunt asigurate unora, sunt asigurate tuturor). Dar non-exclusivitatea permite ca unii indivizi să beneficieze de aceste bunuri fără a contribui corespunzător la efortul social (taxe, respectarea de restricţii, abţineri) necesar asigurării lor. Dacă, spre exemplu, pentru asigurarea aerului curat în oraş, e necesară abţinerea de la folosirea automobilului, agentul individualist (condus de considerente de raţionalitate pur individuale) va fi tentat să încerce să beneficieze de avantajul respectiv fără însă a contribui el însuşi în mod corespunzător (fără a plăti costul): el va continua să-şi folosească propriul automobil, sperînd să respire totuşi aer

curat datorită abţinerii celorlalţi de la circulaţia cu automobilul personal. (Variante ale aceluiaşi paradox: va tăia copaci din pădure pentru folosul propriu, sperînd să beneficieze în continuare de existenţa pădurilor datorită abţinerii celorlalţi de la tăierea de arbori; va folosi autobuzul fără a avea bilet, sperînd să beneficieze în continuare de transportul în comun finanţat de ceilalţi călători, care plătesc bilet).

Deşi moralmente (şi chiar juridic uneori) condamnabilă, alternativa 'blatistului' este, pe plan individual, cea mai raţională, deoarece ea maximizează avantajele acestuia. Ea apare cu atît mai rezonabilă, cu cît
agentul individualist poate raţiona (şi deseori o face efectiv) după cum urmează: 'dacă ceilalţi nu se vor abţine de la şofat, dar eu mă abţin, poluarea nu se va reduce semnificativ, deci nu voi beneficia de aer curat, plătind în schimb un cost important (acela de a renunţa, eu personal, la şofat); dacă ceilalţi nu se abţin, dar nici eu nu o fac, nu voi beneficia de aer curat, dar nici nu voi pierde nimic (neplătind costul stînjenitor de a mă abţine eu însumi); în schimb, dacă ceilalţi se abţin de la şofat dar eu nu, poluarea se va reduce semnificativ oricum (căci un singur automobil nu poluează mult), iar eu voi beneficia de aer curat fără a plăti nici un cost'.

în ce constă paradoxul? în faptul că cea mai raţională (avantajoasă) decizie individuală, adoptată de mulţi sau de fiecare din membrii comunităţii, conduce la o soluţie neraţională (dezavantajoasă) pentru toţi: menţinerea poluării (sau dispariţia pădurilor sau falimentul societăţii de transport în comun, în variantele celelalte). Este ceea ce se şi întîmplă, de fapt, ori de cîte ori indivizii se aşteaptă să beneficieze de pe urma sacrificiilor celorlalţi fără a face ei înşişi sacrificiul cerut (fără a plăti costul), conform familiarului adagiu "datoria este ceea ce aşteptăm de la ceilalţi". Individualismul 'raţional', răspîndit în proporţii semnificative, conduce deci la iraţionalitate globală, adică la paralizie socială, la

contraperformanţă. Mai mult decît atît, aşa cum reiese din paradoxul prizonierului, în unele cazuri individul nu reuşeşte nici măcar să adopte decizia cea mai raţională (cea mai avantajoasă) pentru sine însuşi, în ciuda faptului că urmăreşte ceea ce el consideră a fi soluţia optimă.

S-a dedus de aici că raţionalitatea colectivă este diferită de cea individuală (A. Rapaport), sau că raţionalitatea nu se poate reduce la ideea maximizării avantajelor individuale (J.R. Lucas). Din punctul de vedere care interesează aici, concluzia este că Binele comun (aer curat, păstrarea pădurilor, menţinerea finanţării pentru transportul public) nu se realizează automat, prin mecanismul spontan al agregării deciziilor raţionale ale indivizilor care îşi urmăresc Binele individual. Binele global nu rezultă direct, neproblematic, din însumarea conduitelor vizînd Binele individual: suma a ceea ce este bine pentru fiecare nu este identică cu ceea ce este bine pentru toţi la un loc, aşa cum lasă liberalismul să se înţeleagă de obicei. Iar dacă raţionalitatea globală nu decurge automat din deciziile raţionale individuale, înseamnă că nici aranjamentele deliberate axate pe funcţionarea spontană a sistemelor propulsate exclusiv de deciziile individuale libere (piaţa liberă etc.), aranjamente promovate de liberalism, nu pot fi considerate drept intrinsec raţionale şi universal aplicabile.

Evidenţierea limitelor raţionalităţii pur individuale nu implică, bineînţeles, că s-ar impune o reîntoarcere la supremaţia Raţiunii sociale (de stat, de grup etc.); cu alte cuvinte, eşecul individualismului liberal nu dă cîştig de cauză colectivismului criticat de liberalism. Ceea ce implică, însă, acest eşec este necesitatea de a recunoaşte caracterul simplist şi nesatisfacător al soluţiei liberale radicale, care constă în trecerea de la o extremă (pur colectivistă) la alta (pur individualistă). Lecţia pe care o putem învăţa este deci că nici un salt mortal între extreme nu este suficient: fenomenele sociale sunt prea complexe pentru a admite soluţii atît de elementare.

în plus, analiza unor exemple ca cele de mai sus scoate în evidenţă rolul esenţial al contextului în aprecierea raţionalităţii aranjamentelor sociale, rol subestimat de liberali, care sugerează că un singur tip de aranjament este totdeauna raţional. Aşa de pildă, într-o comunitate caracterizată de tradiţia unui înalt grad de disciplină liber consimţită, în care majoritatea indivizilor ar înţelege să plătească pentru beneficiul dorit, Binele comun s-ar putea, într-adevăr, realiza spontan (prin deciziile raţionale, libere, ale celor mai mulţi membri, de a-şi achita datoria) – aici, aranjamentul propus de liberalism, acela al atingerii Binelui global în mod spontan, prin acţiunea liberă a fiecărui individ care îşi urmăreşte Binele propriu, ar fi într-adevăr funcţional şi raţional (numărul mic de 'blatişti' ar face ca atitudinea lor negativă să nu aibă efecte semnificative). Dimpotrivă, într-o comunitate cu puternice obiceiuri de conduită tipică 'blatistului', aranjamentul liberal n-ar mai fi funcţional, şi deci nici raţional: Binele comun nu s-ar mai realiza, datorită paraliziei rezultate din atitudinea majorităţii (de a aştepta să beneficieze de sacrificiile celorlalţi) – aici ar fi necesar (şi raţional) un aranjament mai autoritar, care să constrîngă la plata costurilor şi deci să asigure realizarea scopului urmărit. între cele două cazuri extreme, pot exista nenumărate cazuri intermediare, în care raţionalitatea sau {raţionalitatea aranjamentelor respective (cel liberal, bazat pe acţiunea spontană, liberă, a indivizilor şi cel 'dirijist', bazat pe constrîngeri aplicate acestora de către autoritatea publică) depinde de proporţia de 'blatişti' existentă (ca şi de alţi factori locali care influenţează realizarea practică a scopului urmărit), factori ce influenţează funcţionalitatea şi succesul aranjamentelor respective. Este deci limpede că nu există un singur tip de aranjament raţional, şi că opţiunea individualistă-spontaneistă a liberalismului nu e universal, intrinsec, dezirabilă; raţionalitatea, funcţionalitatea şi dezirabilitatea aranjamentelor depinde în cea mai mare măsură de factori contextuali, locali, uneori imponderabili.

Unul dintre cele mai convingătoare argumente liberale în favoarea raţionalităţii exclusiv individuale susţine că orice depăşire a nivelului pur individual conduce la aducerea în scenă a unor periculoase ficţiuni – 'interes social', 'Bine general', 'raţiune de stat' etc. – care au servit totdeauna dictaturii politice şi totalitarismului: tocmai în numele unor astfel de entităţi imaginare s-a putut limita şi chiar anula libertatea individuală în regimurile etatiste.

Există un sîmbure de adevăr aici, căci în ideologiile anti-liberale asemenea concepte încărcate de interpretări colectiviste şi etatiste au jucat un rol central. Cu toate acestea, pretenţia liberală că orice interpretare non-individualistă conduce la colectivism şi etatism este nejustificată. Apărarea ideii de raţionalitate non-individuală nu presupune în mod necesar apărarea unor ficţiuni ca 'raţiunea de stat' sau 'raţionalitatea globală absolută'. Raţionalitatea globală este importantă nu pentru că ar exista entităţi globale (Comunitatea, Statul, Societatea, Poporul) care sunt independente de indivizi şi prioritare faţă de aceştia; ea nu decurge din absolutizarea unor ficţiuni încărcate ideologic ca 'Interesul general' sau 'Binele suprem'. Raţionalitatea globală se impune pur şi simplu pentru că, aşa cum analizele de mai sus arată, considerentele individualiste privind ceea ce este avantajos sau optim nu sunt suficiente, pentru că este de regulă necesar ca în evaluarea raţionalităţii să fie luate în considerare elemente non-
individuale (aşa cum este, de pildă, rezultatul global al deciziilor individuale, performanţa sau contraperformanţa ce rezultă din agregarea opţiunilor individuale). A vorbi despre raţionalitate globală nu înseamnă (cum sugerează adesea liberalii radicali) a ceda în faţa ideilor colectiviste sau etatiste, a adopta ficţiunile ideologiei anti- liberale, autoritariste dacă nu de-a dreptul totalitare. Perspectiva globală asupra raţionalităţii vizează interdependenţele dintre indivizi şi rezultatele lor de ansamblu: dacă se admite faptul

(incontestabil, în lumina analizelor de mai sus) că binele tuturor nu urmează automat şi neproblematic din binele fiecăruia, că, deci, optimul global nu este simpla sumă a tuturor- tipurilor de optim individual, examinarea rezultatelor globale ale alegerilor 'raţionale' individuale devine indispensabilă.

Nu se pune deci problema de a decreta ceva drept 'raţional la nivel global', indiferent şi independent de ce consideră indivizii raţional, de a inventa o raţionalitate globală fictivă, ce poate fi manipulată autoritar; dar nu se poate pune nici problema deducerii mecanice a raţionalităţii globale prin însumarea neutră a opţiunilor raţionale individuale. Tipul de raţionalitate globală care nu poate fi ignorat (deşi liberalismul radical îl neglijează) este pur şi simplu cel care decurge din faptul că *nu tot ce este raţional pentru fiecare (în parte) este raţional şi pentru toţi la un loc.* Acest fapt fundamental conduce la necesitatea abandonării unei perspective strict individualiste asupra raţionalităţii, şi a examinării rezultatelor globale ale alegerilor individuale. Or, liberalismul standard este inapt pentru o atare examinare, deoarece lucrează cu presupunerea că *ceea ce este raţional pentru individ este raţional în genere şi că ceea ce este raţional în genere trebuie să fie raţional pentru fiecare individ.* în realitate, aşa cum arată şi paradoxele de mai sus, lucrurile sunt mult mai complicate iar aceste 'axiome' liberale se dovedesc inaplicabile.

"Individul liberalismului timpuriu era
un atom newtonian."
John DEWEY

Suportul viziunii liberale care pretinde să reducă raţionalitatea la raţionalitate pur individuală este o concepţie atomistă despre societate. Aşa cum ştiinţa epocii iluministe vedea în substanţa fizică o sumă de atomi cu anumite relaţii între ei, doctrina liberală vedea (şi sub aspecte importante vede încă) în societate o sumă de indivizi care întreţin

anumite raporturi între ei. Societatea este o sumă de indivizi liberi; libertatea fiecăruia dintre aceştia este limitată doar de libertatea celorlalţi (singurul obstacol în calea libertăţii unuia este libertatea celorlalţi); statul este creat şi există (prin acorduri între indivizi) pentru a proteja libertatea tuturor. Ca atare, 'raţiunea de stat' nu constă în nimic altceva decît în interesul de a proteja libertatea şi drepturile individuale: raţionalitatea publică nu se justifică decît prin interesul de a apăra raţionalitatea individuală. Statul trebuie să joace un rol minimal: singura sa sarcină este apărarea libertăţii individuale, ceea ce se realizează prin asigurarea respectării unor reguli de conduită. Anumite principii simple (cel al distincţiei dintre public şi privat sau al maximei libertăţi egale, de exemplu) pot constitui baza acţiunii minimale a statului, fără a fi necesar un consens comunitar asupra Binelui general.

Viciul acestei viziuni liberale nu constă în faptul că afirmă primatul individului faţă de stat, şi rolul vital al libertăţii individuale, al autonomiei fiecărui membru al societăţii; aceste trăsături constituie forţa liberalismului, şi fundamentul unei critici îndreptăţite la adresa concepţiilor colectiviste şi etatiste. Eronată şi inacceptabilă este însă super-simplificarea implicată în acest mod de a vedea, schematizarea care denaturează complexitatea fenomenului social.

în primul rînd, raporturile de dependenţă dintre societate şi membrii acesteia sunt prezentate unilateral, ca şi cum societatea (sumă

de indivizi) ar depinde de aceştia, dar nu şi invers: unicul scop atribuit instituţiilor publice (statului) de către liberali este protejarea indivizilor (de care depinde existenţa comunităţii); nu se pune niciodată problema protejării comunităţii, ca şi cum existenţa indivizilor n-ar depinde de aceasta. încă o dată, liberalismul se remarcă printr-o surprinzătoare capacitate de a face abstracţie de contextul indispensabil oricărui lucru (aici, individului): se vorbeşte

permanent de protecţia libertăţii individuale, dar nu şi de protecţia formelor comunitare de viaţă în care există această libertate, ca şi cum libertatea şi autonomia individuală, precum şi drepturile persoanei, ar putea exista în afara contextului comunitar în care au luat naştere şi se menţin. Sancţionînd această omisiune, criticii liberalismului radical şi ai libertarianismului subliniază că "individul liber din Occident este ceea ce este în virtutea întregii societăţi şi civilizaţii care l-au creat şi îl întreţin"; ca atare, "deoarece individul liber îşi poate menţine identitatea numai într-o societate/cultură de un anume fel, el trebuie să fie preocupat de forma acestei societăţi/culturi în ansamblul ei" – deci, "individul liber care se afirmă deja ca atare are obligaţia de a completa, restabili sau susţine societatea în care această identitate a sa este posibilă" (Charles Taylor, *Atomism,* în *Philosophy and The Human Sciences,* voi. 2).

Argumente de acest tip reliefează în mod corect existenţa unei incoerenţe în concepţia liberală: statului (minimal) i se pretinde să apere libertatea individuală, dar, simultan, şi să se dezintereseze complet de apărarea societăţii care face posibilă existenţa acestei libertăţi individuale (ca stat minimal, el nu trebuie să urmărească nici un fel de Bine general, nici un fel de interes comunitar). Raţionamentul ascuns în spatele acestei cerinţe contradictorii pare să fie următorul: 'ceea ce urmărim este asigurarea independenţei individuale, a autonomiei personale, deci nu trebuie să manifestăm nici un interes pentru instituţiile şi aranjamentele colective sau comunitare'. Acest raţionament este în mod clar greşit: tocmai pentru că urmărim independenţa personală, iar aceasta se asigură într-un sistem integrat (comunitate, stat) şi nu pe insule pustii (nu suntem o sumă de Robinsoni, fiecare pe insula sa), trebuie urmărită şi organizarea publică (socială, instituţională) optimă, care garantează asigurarea libertăţii individuale. Evident, cine urmăreşte un obiectiv este obligat să
urmărească şi asigurarea condiţiilor pentru atingerea acelui

obiectiv; or, un tip adecvat de comunitate, stat, ordine socială, şi chiar de cultură politică, reprezintă condiţia *sine qua non* a garantării libertăţii individuale (care nu supravieţuieşte în orice condiţii).

Iluzia individualistă liberală, ascunsă în spatele idealului statului minimal, este că în sistemul economic, politic, comunicaţional, moral, înalt integrat din lumea contemporană, individului i s-ar putea asigura libertatea şi exerciţiul drepturilor prin metodele simple şi directe (de supraveghere a respectării individuale a regulilor) aplicabile în lumea neintegrată, într-un arhipelag de insule locuite de Robinsoni. Este însă limpede că în lumea integrată (în care practic fiecare depinde de toţi ceilalţi, economic, politic, informaţional etc.), nici statul minimal şi nici vreun alt aranjament liberal nu poate restitui individului libertatea personală caracteristică lumii neintegrate (adică a lumii în care nimeni nu depinde de altcineva, fiind necesar doar să fie garantat faptul că nimeni nu se va amesteca în treburile altora).

Strîns legată de iluzia individualistă este şi o altă iluzie liberală: *iluzia instrumentalistă.*

Dacă, aşa cum insistă liberalii, realitatea omenească fundamentală o constituie individul, iar societatea nu este decît produsul interacţiunii dintre indivizi independenţi, sau chiar produsul înţelegerilor deliberate dintre aceştia (contracte sociale), atunci concluzia care se impune este că societatea (comunitatea) şi instituţiile publice (statul) nu au autonomie, ci sunt, mai curînd, *instrumente* ale indivizilor, menite să asigure acomodarea lor reciprocă şi apărarea intereselor lor personale. Faptul că, în viziunea liberală, identitatea indivizilor apare drept ceva independent de societatea în care ei s-au format şi trăiesc (aceştia sunt

entităţi autonome, înzestrate cu drepturi inalienabile şi capabile de alegeri libere, dar nimic mai mult); faptul că viaţa socială este prezentată ca un 'joc' la care participanţii sunt membrii comunităţii, statul fiind arbitrul jocului; şi faptul că orice interpretare a societăţii drept ceva mai mult decît un produs al manifestării indivizilor este
condamnată de liberalii radicali (ca interpretare bazată pe inventarea unor ficţiuni supraindividuale) confirmă tendinţa liberalilor către viziunea instrumentalistă. Această tendinţă de interpretare are consecinţe foarte profunde. Dacă viaţa socială nu este decît un joc ale cărui reguli trebuie respectate, atunci (se subînţelege) dreptatea socială nu poate însemna nimic mai mult decît rezultatul respectării scrupuloase a acestor reguli (va fi deci o dreptate pur procedurală); acţiunea minimală a statului apare drept legitimă şi indiscutabilă, ca şi rolul minimal al unui arbitru sportiv; egalitatea principială dintre membrii comunităţii este asigurată automat prin simplul drept nelimitat de participare la 'competiţia' comună; iar participarea lor la competiţie apare ca aprobare implicită (din partea lor) a 'regulilor jocului'. Toate aceste consecinţe vin să susţină viziunea liberală, conferindu-i o anumită credibilitate şi tranşînd, în aparenţă, chestiuni filozofice spinoase cărora diferite teorii politice le dau interpretări foarte diferite.

Dacă societatea se bazează pe un acord (contract social) între membrii ei, individul nu participă la viaţa socială (şi nu depinde de ea) decît în limitele explicite a ceea ce a supus contractării (a ceea ce a acceptat să contracteze cu ceilalţi). Se face astfel o diferenţiere netă între ceea ce intră sub incidenţa contractului şi deci este de interes public şi ceea ce nu intră, rămînînd de interes pur privat. Comunitatea se prezintă, din nou, ca instrument al eului individual, care, bineînţeles, este parte contractantă, deci element pur privat, exterior contractului şi deci societăţii, absolut independent de aceasta. Valorile (dreptatea, sensul vieţii) apar şi ele ca fiind exterioare eului, aşa cum se întîmplă de exemplu la

Rawls, unde acestea nu sunt decît obiecte ale alegerii (nicidecum dimensiuni constitutive ale eului care alege); dreptatea, în special, se prezintă ca simplu aranjament convenabil eului aflat sub vălul ignoranţei.

Este însă limpede că aceste supoziţii tacite nu sunt astăzi acceptabile. Nici relaţiile interindividuale, nici comunitatea ca întreg (societatea) nu pot constitui instrumente ale indivizilor, deoarece
aceştia nu Ie pot manevra conform preferinţelor lor. Particularităţile unei comunităţi, structura unei societăţi şi tipurile de relaţii dintre indivizi sunt totdeauna rezultatul unei istorii, al unor evoluţii complicate pe care persoanele însele nu le pot în nici un caz controla global sau sistematic. Eforturile individuale pot cel mult influenţa (într-o măsură limitată) raporturile dintre membrii comunităţii şi particularităţile acesteia, dar aceste elemente funcţionează simultan nu numai ca obiect supus acţiunii indivizilor ci şi drept constrîngeri obiective asupra libertăţii lor de acţiune, drept realităţi de fapt greu sau imposibil de modificat deliberat. În general, nu există nici consensul public necesar, nici mijloacele eficace necesare pentru ca o generaţie să poată modela intenţionat structura comunitară sau relaţiile interindividuale existente; acestea se modifică, desigur, sub acţiunea iniţiativelor fiecărei generaţii şi în virtutea schimbărilor de context sau ambianţă, dar modificările apărute sunt rareori cele proiectate şi urmărite deliberat, iar linia de evoluţie reală este rezultanta globală (neplanificată) a numeroşi factori activi (dintre care unii imprevizibili), şi nicidecum produsul anticipat şi dorit de o anumită generaţie. Pe scurt, dacă este adevărat că o societate nu poate fi planificată şi construită deliberat conform unui proiect imaginat şi aplicat conştient (idee de a cărei valabilitate,

după falimentul utopiilor comuniste, puţini oameni se mai pot îndoi), atunci presupunerea că ea sau componentele sale majore ar putea servi drept instrumente docile pentru indivizi cade de la sine: instrumentele sunt ele însele artefacte (produse artificiale construite deliberat), iar dacă societatea şi relaţiile sociale nu sunt artefacte, atunci ele nu pot avea caracter de instrument.

Un motiv esenţial pentru care comunitatea şi componentele sale non-individuale nu pot fi instrumente ale individului – aşa cum tinde să le vadă liberalismul – este acela că eul individual nu se află în poziţia de autonomie globală faţă de ele, în poziţia de care ar avea nevoie pentru a se putea servi de ele ca simple mijloace utile atingerii scopurilor sale: societatea nu poate fi un mijloc al acţiunii eului, deoarece ea este (sub anumite aspecte esenţiale) constitutivă eului. Eul individual este o entitate socială, nu numai în sensul evident că este produs al unei culturi şi societăţi, care, de altfel, alcătuiesc pentru el şi o *ambianţă necesară* (fără de care şi-ar pierde specificitatea, ar evolua în moduri diferite); ci şi în sensul că individualitatea fiecărui eu (a fiecărei persoane) conţine o multitudine de ingrediente esenţialmente publice – că ea este ceea ce este nu exclusiv în virtutea unor trăsături unicat, ci în primul rînd în virtutea existenţei unei conjuncţii de elemente publice: roluri sociale şi modele culturale. Personalitatea fiecărui om este, în mare parte deşi nu complet, o intersecţie de variate roluri sociale interiorizate şi de modele culturale asimilate: originalitatea unui individ constă, într-o mare măsură, în combinarea originală de elemente comunitare standard, aşa cum sunt modurile de a reacţiona, modelele de interpretare, tiparele de conduită, opţiunile de valoare, presupunerile fondatoare (luate ca axiome în gîndirea situaţiilor), normele admise, standardele puse la lucru, aşteptările caracteristice faţă de ceilalţi şi faţă de situaţiile de viaţă, modelele culturale etc.

Este adevărat faptul (asupra căruia liberalismul insistă totdeauna) că eul individual are capacitatea de a delibera şi

de a se raporta critic la toate aceste elemente non-individuale, de a le respinge sau reconsidera, modifica, înlocui, sau măcar nuanţa; dar, în acelaşi timp, omniprezenţa şi rolul activ al acestor elemente dovedesc că eul individual nu este, de fapt, pur individual, ci este mereu (chiar şi atunci cînd critică sau respinge unele dintre aceste elemente 'publice'), un *eu social cu particularităţi individuale.* Individul are, bunăoară, latitudinea de a opta pentru propriul său ideal de dreptate sau pentru propriile sale principii politice, şi în acest sens se bucură de autonomie faţă de comunitate; dar judecata şi preferinţele care îl conduc către alegerile cele mai perspnale sunt în mare măsură 'încărcate' cu 'lestul' social alcătuit din idei primite, mituri colective, obsesii ale epocii, reţete uzuale de acţiune, prejudecăţi, idealuri dominante, atractive, exemple călăuzitoare şi aşa mai departe. Drept rezultat, opţiunile individuale nu sunt niciodată pur individuale: *o dată cu fiecare dintre noi, prin fiecare Jintre noi, alege nu numai eul nostru inconfundabil, ci şi cultura, comunitatea şi epoca care îşi pun amprenta pe ceea ce suntem.* Preferinţele individuale sunt, cel puţin parţial, preferinţe tipice unei culturi, societăţi, perioade; chiar şi nonconformismul este nonconformism caracteristic unui mic univers omenesc local,
susceptibil de a se dovedi, în perspectivă istorică mai largă, conform cu anumite modele de nonconformism.

Individul absolut autonom, care manipulează comunitatea ca pe o unealtă utilă atingerii scopurilor sale pur personale, şi care îşi modelează raporturile umane aşa cum doreşte, este o simplă ficţiune: de fapt, fiecare persoană este 'manipulată' de cultura, societatea şi epoca în care trăieşte cel puţin în aceeaşi măsură (dacă nu mai mult) în care poate spera să le manipuleze el însuşi prin alegerile sale 'libere'.

ILUZIA NEUTRALISMULUI

"...visînd la sisteme atît de
perfecte încît nimeni nu va mai
trebui să fie bun."
T.S. ELIOT.

Deoarece doctrinele dogmatice şi etatiste (atît de dreapta cît şi de stînga) promovează un cult al unităţii comunitare monolitice şi al uniformităţii sociale de valori sau idealuri, liberalismul s-a orientat în mod deliberat şi programatic către apărarea pluralismului intelectual, religios şi politic, a diversităţii spirituale, morale şi sociale necesare dezvoltării libere a unei comunităţi. Cum ideologiile autoritare predică totdeauna o anume idee canonică de Bine general şi fac din stat un 'educator', liberalii au optat pentru respingerea oricărei idei de acest tip, pretinzînd că mecanismul politic elaborat de ei s-a emancipat de orice ataşament global faţă de un unic ideal specific de Bine omenesc, iar statul este şi rămîne totdeauna neutru. Pentru a contracara ideea constrîngătoare a unui singur model de Bine, valabil pentru toţi membrii unei comunităţi, liberalismul susţine diversitatea formelor de Bine individual, teza sa fiind că aranjamentele liberale permit fiecărui individ să urmărească propriul ideal de Bine omenesc, în condiţiile existenţei unui cadru adecvat de reguli procedurale (care asigură evitarea oricărui conflict între aceste opţiuni individuale, a oricărei lezări a Binelui unuia de către eforturile celuilalt de a ajunge la propriul său Bine). Tendinţa liberală a fost, încă o dată, aceea de a trece de la o extremă (colectivistă, etatistă) la cealaltă (strict individualistă şi axată pe ideea statului

minimal). Pentru că rivalii lor făcuseră din uniformitate o valoare absolută şi din diversitate (prezentată drept ‘anarhică’, ‘haotică’, ‘dizolvantă’) o sperietoare, liberalismul a decretat că, dimpotrivă, diversitatea este o valoare în sine, iar uniformitatea – un obstacol în calea progresului (aşa cum susţine Mill în *Despre*

libertate). Plecînd de aici, s-a ajuns pe nesimţite la ecuaţiile ‘consensul (uniformitatea) este un Rău’ iar ‘dezacordul (diversitatea) este un Bine’.

Or, şi aici, ca şi în celelalte cazuri evocate în acest capitol, saltul de la o extremă la cealaltă se dovedeşte nesatisfăcător. Chiar dacă un cult al diversităţii este mai puţin mortificant decît cultul unităţii monotone, schema acestei mişcări de trecere în extrema opusă este mult prea simplă, iar liberalismului trebuie să i se reamintească aici că nimic nu este o valoare în sine. *Nu consensul social (în sine) este rău,* ci un anumit tip de consens: consensul artificial, creat şi impus instituţional prin metode autoritare, care falsifică şi sufocă varietatea individualităţilor existente într-o comunitate. Pe de altă parte însă, nici dezacordul ca atare nu este în mod necesar benefic, *nici diversitatea nu este, în sine, un Bine;* există o diversitate firească, fertilă, pozitivă, dar există şi o diversitate autoindusă, forţată, contraproductivă. Aceasta din urmă este diversitatea ‘rea’, a lipsei de respect pentru orice valoare non-individuală, pentru reguli sau norme, pentru coerenţa existenţei comunitare; este pseudo-diversitatea neputinţei de a închega o cultură organică, a inadaptării cronice, a devianţei în cel mai bun caz sterile şi (în cel mai rău) patologice.

Criticii (de orientare conservatoare) ai cultului liberal pentru diversitate observă că acest cult conduce la *anomie,* adică la acea stare de dezrădăcinare culturală şi emoţională, egocentrism gratuit, narcisism steril, permisivitate facilă şi autoindulgenţă proprie unui anume tip de individ precar din

epoca postmodernă. Anomia, care "bîntuie pe toată întinderea secolului XX", conduce la relativismul ieftin, la nihilism sau cinism, la o falsă creativitate (stimulată de ambiţia maniacală de a fi totdeauna altfel decît ceilalţi), la dizolvarea personalităţii şi comportamentul social deviant care ne sunt din păcate atît de familiare (Robert Nisbet, *Prejudices).* Conform acestor opinii, diversitatea autoimpusă, nenaturală, sau obsesia pentru originalitate absolută, este sursa multor falii din existenţa personală şi comunitară contemporană: a celei dintre partenerii de viaţă, dintre generaţii, dintre creatorul şi adresantul unei opere etc. Ideea că poţi crea ceea ce doreşti (în materie de stiluri de viaţă, conduite, opere) şi că tot ceea ce doreşti (să fie astfel) este creaţie banalizează şi bagatelizează actul creator, care devine simplă ilustrare a aptitudinii pentru extravaganţă. *A fi altfel* nu se mai constituie într-o formă de diversificare şi îmbogăţire a realităţii, ci se reduce la simpla licenţă: dreptul de a fi altfel decade pînă la nivelul veleităţii de a se autoexcepta, sub un pretext sau altul, pînă la nivelul minim al latitudinii arbitrare a fiecărui eu de a nu accepta nimic din ceea ce nu a fost instituit de *el însuşi şi numai de el.* Ambiţia de a fi altfel decît oricine altcineva nu mai constituie manifestarea unei nevoi autentice de afirmare a individualităţii, ci simptomul unei sensibilităţi paranoice, al sentimentului absurd că tot ceea ce provine de la ceilalţi (şi nu de la individul însuşi) atentează la individualitatea acestuia. Urmărirea maniacală a construirii unui stil de viaţă sau de expresie propriu, absolut unic şi inconfundabil, preocuparea obsesivă a individului de 'a fi el însuşi', respingerea programatică a tradiţiei sau a valorilor comune, idiosincrazia faţă de reguli sau norme, alergia la consens şi la acord obiectiv reprezintă, din acest punct de vedere, semnalele unei patologii culturale şi sociale caracteristice. Efectele ei nu sunt deloc dorita toleranţă sau deschidere, diversitatea autentică şi substanţială aşteptată; mai curînd, rezultatul final este un nou tip de conformism, o nouă formă

de ‘închidere’: valorile fiind relative, fiecare are dreptul la propria sa manifestare ‘originală’, de unde refuzul a tot ce nu are caracter personal, ‘nou’, nonconformist, refuzul a tot ceea ce aparţine (şi) altuia sau altora – “Deschiderea noastră înseamnă că nu avem nevoie de ceilalţi. Astfel, ceea ce este recomandat ca o mare deschidere este de fapt o mare închidere” (Allan Bloom, *The Closing of The American Mind).* Eliberarea completă a preferinţelor individuale, dreptul.de a alege orice, duce la estomparea nevoii de a alege: oamenii “pot fi orice doresc să fie, dar nu mai au nici un motiv specific pentru a fi ceva anume” – libertatea de a iubi pe oricine, oricînd, oriunde duce la estomparea pasiunii, şi aşa mai departe (ibidem). Toleranţa completă, eliminarea tuturor constrîngerilor (nu numai etice sau sociale, ci şi intelectuale, estetice etc.) conduce în final la devalorizarea manifestărilor emoţionale, culturale, morale a căror ‘eliberare’ se urmărea. Existenţa acestui tip de patologie socială indică riscurile implicate în anunţul doctrinar că diversitatea este totdeauna un bine – pretenţie la fel de naivă ca şi aceea că uniformitatea este un bine în sine. în realitate, apelul la diversitate sau la uniformitate are sens şi
valabilitate numai în mod contextual: nevoia de mai multă autonomie individuală şi diversitate sau, dimpotrivă, de coerenţă colectivă şi uniformitate este totdeauna produsul unei ambianţe specifice şi se justifică numai în raport cu ea. O analogie poate clarifica acest lucru. Criticînd apologia fanatică a libertăţii, făcută de avocaţii Revoluţiei franceze, Edmund Burke sublinia că, înainte de a exalta libertatea, trebuie să examinăm consecinţele la care conduce ea; ‘eliberarea’ care conduce la crimă sau masacru nu este demnă de nici un elogiu *(Reflecţii asupra revoluţiei din Franţa).* în mod similar, diversitatea sau uniformitatea pot fi apreciate drept pozitive sau negative numai într-un context determinat, la nivel local, pe baza consecinţelor globale la care conduc. Impresia că ele ar avea o valoare apriori, în sine, independent de situaţia concretă în care se manifestă,

este înşelătoare; ea se explică prin tendinţa uzuală de a fixa atenţia asupra anumitor cazuri semnificative şi de a presupune că toate celelalte cazuri vor fi de acelaşi tip: înclinaţia este de a crede că dacă *aici* (în acest context) diversitatea este benefică, la fel va fi şi în celelalte cazuri (deşi, evident, de cele mai multe ori contextul va fi altul). Centrarea gîndirii pe cazuri exemplare importante pentru o generaţie sau o comunitate este răspunzătoare de absolutizarea unor valori care, de fapt, au numai o însemnătate relativă.

Iluzia liberală că statul şi instituţiile comunitare ar putea şi ar trebui să fie absolut neutre faţă de indivizi şi opţiunile lor pentru anumite idei de Bine personal se explică nu numai prin tendinţa de a absolutiza valoarea diversităţii, ci şi prin ignorarea relaţiilor complicate care se stabilesc într-o comunitate între consens şi disens, acord şi dezacord, diferenţiere individuală şi unitate globală. Liberalismul pune la baza viziunii sale ideea simplă a dreptului la dezacord, tinzînd să sugereze că, dincolo de acest drept, nu este necesară decît asigurarea unui minim de acord: acordul asupra dreptului la dezacord, consensul asupra dreptului la disens (cunoscutul principiu *we agree io disagree : cădem de acord să putem fi în dezacord).* Din acest punct de vedere, n-ar fi
necesar decît ca statul să garanteze existenţa unui cadru în care oamenii să-şi poată manifesta dezacordurile; s-ar putea, în aparenţă, spune că nici o idee comunitară de Bine general nu mai este aici necesară, că ar fi suficientă toleranţa faţă de ideile individuale de Bine şi faţă de diferenţele dintre ele. Binele general nu constă decît în existenţa unui aranjament-cadru care permite căutarea Binelui individual, într-o tehnică

politică de garantare a dreptului la dezacord asupra a ce este bine.

Dar liberalii subestimează gradul de consens necesar într-o comunitate. Acesta nu se reduce la consensul asupra dreptului la disens, la un acord asupra dreptului la dezacord. Analizele istorice arată că o formă de viaţă comunitară coerentă, matură şi fertilă presupune totdeauna un grad semnificativ de consens. O moralitate comunitară substanţială şi viguroasă, aşa cum a fost, bunăoară, moralitatea britanică a epocii victoriene a fost posibilă doar într-un climat de considerabil consens spiritual (cum semnalează F. Bedarida, unul dintre cei mai importanţi istorici ai societăţii respective). Şi tot aşa cum mecanismele moralei nu pot funcţiona cu succes fără un grad semnificativ de consens spiritual, nici aranjamentele politice nu sunt funcţionale fără o proporţie masivă de consens sau acord comunitar. Succesul mecanismelor democraţiei parlamentare moderne, acolo unde s-a dovedit durabil, a fost posibil în primul rînd în virtutea acestui acord. Un exemplu în acest sens oferă democraţia americană: "în opoziţie cu cele mai multe dintre societăţile europene, în Statele Unite a existat şi există un consens amplu privitor la valorile şi crezămintele politice fundamentale. Aceste valori şi crezăminte, care formează ceea ce se numeşte 'Crezul American', au servit din punct de vedere istoric drept izvor propriu identităţii naţionale americane" (Samuel Huntington, *Viaţa politică americană,* Humanitas, 1994, p.13); consensul în cauză s-a format pe baza opţiunilor şi convingerilor clasei de mijloc (p.17), şi s-a concretizat prin "acordul larg din Statele Unite în privinţa valorilor politice lockeene, individualiste, democratice, liberale" (p.19), acord care, conform studiilor făcute, angajează peste 75% din populaţia ţării (p. 32).

Date ca cele de mai sus sunt deosebit de semnificative. Nu numai că ele indică implauzibilitatea succesului mecanismelor democratice
într-o societate dominată de disensiune, şi nu de consens, de

o mare diversitate sau pulverizare politică, şi nu de unitate; dar ele spulberă şi mitul libertarian al pericolului reprezentat de existenţa unei idei de Bine general, sau a unui Crez comunitar semnificativ de influent. Căci libertarienii, şi, în general, liberalii radicali, pretind că tocmai o atare idee canonică de Bine comun sau un atare Crez public, supraordonat preferinţelor individuale, este sursa dogmatismului anchilozant, a intoleranţei şi autoritarismului politic sau moral; de aceea, ei insistă în a opune opţiunile individuale opţiunilor comunitare, preferinţele personale priorităţilor apărate de stat, idealurile cetăţenilor idealurilor publice. Or, analizele istorice dovedesc că, departe de a constitui principial şi practic un obstacol, consensul comunitar este o condiţie necesară bunei funcţionări a mecanismelor democratice: paradoxal, poate, democraţia liberală, individualistă, axată pe dreptul la dezacord (cum este cea americană) presupune un înalt grad de acord comunitar: satisfacerea dreptului la disens necesită un larg consens, uniformitatea nu este o piedică, ci mai curînd element indispensabil diversităţii democratice.

Există, desigur, un tip de consens pe care liberalismul are toată dreptatea să-l respingă: este consensul artificial, impus prin metode autoritare de instituţii care nu se fac de fapt ecoul intereselor şi opţiunilor indivizilor. Tipul de consens oficial, realizat de statele totalitare (fasciste, comuniste etc.) prin manipularea politică şi psihologică a opiniei publice, ca şi prin eliminarea forţată a opiniilor divergente, consensul impus prin îndoctrinare, pe baza unei ideologii canonice, şi, în genere, orice consens creat deliberat prin presiuni uniformizatoare vizînd înregimentarea indivizilor, este în mod evident ostil libertăţii, creativităţii şi democraţiei. Dar liberalismul omite precizarea că, pe lîngă acest fel de consens impus în mod nelegitim de către instituţiile statului autoritar societăţii civile, există un şi alt fel de consens care se naşte organic la nivelul acesteia: este vorba de tipul de consens evocat mai sus (în referirea lui S. Huntington la

societatea americană) şi care nu numai că nu obstrucţionează funcţionarea aranjamentelor politice de tip liberal, dar o condiţionează chiar. Recunoscut fiind faptul că nici un tip de mecanism politic, nici un tip de aranjament intelectual, moral sau social nu funcţionează efectiv şi cu succes în afara unei culturi (politice, intelectuale, morale) subiacente, din care s-a născut şi în care îşi găseşte interpretarea firească, devine limpede că existenţa unui anumit tip de consens cultural 'organic' dezvoltat (deci nu impus) condiţionează reuşita tuturor aranjamentelor deliberate posibile (chiar şi a celor economice idealizate de liberalism, aşa cum este piaţa liberă). Statul nu poate ignora acest tip de consens, menţinîndu-şi neutralitatea absolută, deoarece protejarea şi dezvoltarea culturii subiacente aranjamentelor deliberate constituie o condiţie vitală a menţinerii acestora şi a asigurării funcţionării lor efective (deci nu doar formale); există, aşadar, un tip de Bine general pe care statul trebuie să-l urmărească, şi acesta constă în perpetuarea şi vitalizarea culturii politice, morale, intelectuale subiacente procedurilor şi instituţiilor (democratice, liberale, tolerante etc.) pe care se bazează modul de viaţă al unei comunităţi. în absenţa unei asemenea activităţi de conservare, protecţie şi vitalizare, apare riscul ca evoluţiile sociale spontane să conducă treptat la golirea de sens şi conţinut a aranjamentelor sau mecanismelor existente, la anularea valorii lor reale: este ceea ce se întîmplă atunci cînd mecanismele pieţei libere duc la fenomene de reducere a libertăţii economice (prin monopolizarea unor sectoare sau activităţi şi dispariţia concurenţei autentice), sau de criză paralizantă; cînd prin proceduri politice democratice se instaurează regimuri politice anti-democratice, sau cînd în spatele aparenţelor de politică democratică se exercită influenţe autoritare, se constituie grupuri periculos de puternice de influenţă politică sau se manipulează electoratul; cînd evoluţiile de pe piaţa mijloacelor de informare conduc la apariţia unor monopoluri

mass-media capabile să controleze fluxul de informaţii şi să manipuleze opinia publică etc.

Existenţa unor fenomene de acest tip chiar şi în state democratice dezvoltate dovedeşte că libertatea – economică, politică, informaţională etc. – nu este asigurată niciodată automat prin funcţionarea mecanică a aranjamentelor democratice şi liberale existente, prin simpla implementare a unor proceduri, reguli sau norme; caracterul tehnic ireproşabil al oricăror proceduri, reguli sau aranjamente nu garantează niciodată decît succesul lor *formal, principial, teoretic,* eficacitatea lor practică şi reuşita lor *de conţinut, reală,* depinde de vigilenţa unui
control public permanent în care instituţiile comunitare şi statul nu pot să nu fie implicate. Ca urmare, intervenţia publică vizînd Binele general (protejarea raţionalităţii, funcţionalităţii de fond, reale şi nu aparente, sau a legitimităţii în raport cu scopurile urmărite, a aranjamentelor existente) rămîne totdeauna necesară: demisia instituţiilor şi a statului de la această sarcină, în numele libertăţii fiecăruia de a-şi urmări Binele personal şi a idealului statului minimal, nu poate decît să pună în pericol acţiunea autentică, pe termen lung, a procedurilor şi aranjamentelor globale menite să asigure libertatea individuală.

Convingerea că statul poate rămîne neutru şi circumscris limitelor acţiunii publice minimale, deoarece aranjamentele, procedurile şi regulile instituite, adăugate mecanismelor spontane de reglaj economic sau politic şi acţiunilor individuale, garantează buna desfăşurare a vieţii comunitare – convingere deseori exprimată de liberalism – trădează un anumit *cult al tehnicii:* ca toţi raţionaliştii, liberalii au o încredere exagerată în eficacitatea procedurilor şi aranjamentelor tehnice, a algoritmilor, a reţetelor de acţiune; ci tind să creadă că schemele tehnice sunt, dacă nu infailibile şi salvatoare, cel puţin neproblematice şi, în linii mari, suficiente pentru rezolvarea problemelor sociale. O tehnică bine aplicată – o legislaţie adecvată, un sistem potrivit de

‘reguli ale jocului’, un principiu sănătos de disociere între public şi privat, etc. – va asigura (cred ei) funcţionarea normală a pieţei libere, a mecanismului politic parlamentar, şi a oricărui mecanism social, căci aceste mecanisme sunt intrinsec raţionale şi funcţionale. Experienţa arată însă că aceasta este o iluzie: mecanismele sociale şi aranjamentele tehnice introduse pentru optimizarea funcţionării lor, chiar dacă sunt ireproşabil concepute şi aplicate, se bucură de succes numai şi numai în contextele locale adecvate; orice inadecvare a ambianţei economice, sociale sau politice produce disfuncţionalităţi care pot ajunge pînă la colapsul mecanismului sau aranjamentului respectiv. Ca atare, buna calitate a tehnicii folosite de factorul politic pentru a stimula procesele sociale nu dispensează instituţiile publice, statul în primul rînd, de sarcina de a supraveghea evoluţia ambianţei globale în care trăieşte comunitatea şi de a interveni atunci cînd elemente contextuale (economice, sociale, de politică internaţională
etc.) ameninţă să perturbe şi să compromită buna funcţionare a mecanismelor sau aranjamentelor existente. Cu alte cuvinte, reglajul automat asigurat de mecanisme spontane sau aranjamente tehnice- cadru, nu este, pe termen lung, suficient: reglajul realizat deliberat, prin intervenţie politică ad hoc, se dovedeşte deseori indispensabil, ceea ce exclude atît posibilitatea de a reduce sistematic la minim acţiunea de stat, cît şi posibilitatea de a constrînge principial instituţiile publice la o neutralitate absolută. Nu se poate cere unei comunităţi să asiste pasiv la evoluţii defavorabile ale ambianţei ei globale, în numele tezei şi al speranţei că toate aceste elemente negative vor fi contracarate automat prin autoreglare spontană şi prin funcţionarea obişnuită a aranjamentelor tehnice deja existente. Tot sensul competiţiei politice din democraţiile parlamentare se leagă de ideea opusă, şi anume de ideea că o intervenţie mai activă şi mai bine concepută a factorului politic poate contribui substanţial la rezolvarea problemelor apărute – şi fiecare partid

participant la competiţie pretinde că deţine şi va putea folosi, odată ajuns la putere, soluţii noi la aceste probleme. Electoratul susţine un anumit partid tocmai în speranţa că el va folosi puterea de stat pentru a influenţa pozitiv evoluţia lucrurilor, pentru a imprima acesteia o anume direcţie şi nu alta; or, în aceste condiţii, cum ar mai putea fi vorba de o neutralitate a acţiunii statului, de un simplu rol de arbitru imparţial, sau de suspendarea oricărei idei de Bine general?

Opţiunea liberală pentru recunoaşterea exclusivă a Binelui individual este, deci, la fel de nerealistă ca şi opţiunile pentru ignorarea acestuia în numele Binelui colectiv. Adevărul nu se află în nici una din cele două puncte extreme: Binele comunitar nu se identifică nici cu un Bine colectiv proclamat autoritar de către stat, nici cu multitudinea de forme de Bine personal. De fapt, Binele comunitar ar trebui văzut (în termenii intuiţiei wittgensteiniene a ansamblului pestriţ de asemănări şi deosebiri, de similitudini încrucişate, de asemănări de familie) ca o *ţesătură* extrem de complicată rezultînd din asemănările şi deosebirile, interconexiunile şi distanţele, analogiile şi disanalogiile, coincidenţele şi opoziţiile diferitelor forme de Bine individual. Această ţesătură nu poate fi nici redusă la o formă unică şi unitară, omogenă şi monotonă, de Bine general, dar nici pulverizată într-o mulţime de forme complet
distincte şi izolate de Bine individual. Ea trebuie recunoscută drept ceea ce este, adică o realitate autentică, supraindividuală, dar rezultînd din opţiunile reale ale indivizilor, iar statul nu poate omite nici să cerceteze această ţesătură, nici să facă eforturile necesare pentru promovarea Binelui reprezentat de ea. El nu poate, bineînţeles, decreta existenţa unui singur şi uniform tip de Bine general, care ar trebui realizat de întreaga societate; dar nu poate nici ceda relativismului extrem, bazat pe adoptarea principiului simplist ‘fiecare cu binele său’ şi pe o pasivitate completă a instituţiilor publice, pe o permisivitate sistematică. Ideea că

mecanismele liberale s-ar baza pe formula ideală a respectării stricte a opţiunilor individuale (relative) şi pe eliminarea oricărui Bine comun (‘absolut’), a oricărui imperativ moral comunitar, este falsă. Pe de o parte, cum sugera T.S. Eliot, nu poate exista nici un fel de mecanism sau sistem politic care să garanteze nonnalitatea şi succesul vieţii comunitare în aşa fel încît să nu mai fie nevoie de nici un ideal de Bine (ceea ce practic s-ar întîmplă dacă s-ar admite principiul relativist ‘fiecare cu Binele său’: acolo unde orice opţiune individuală este o formă de Bine, nu mai există nici un ideal de Bine; capriciul personal se identifică cu valoarea şi idealul) – nu poate exista nici un sistem atît de perfect, încît să facă superfluă cerinţa de a fi bun, adresată fiecărui individ (iar existenţa unei asemenea cerinţe implică existenţa unui ideal de Bine distinct de opţiunile personale, strict individuale, pentru un bine oarecare). Pretenţia că sistemul libertarian, bazat pe libertatea fiecăruia de a-şi alege propriul bine şi pe un set de simple reguli de procedură, ‘reguli ale jocului’, reguli pur formale, ar elimina necesitatea oricărui ideal sau imperativ moral este nejustificată: Binele tuturor nu rezultă mecanic prin agregarea formelor individuale de Bine (cum s-a arătat în critica iluziei individualiste).

Pe de altă parte, este limpede că mecanismul competiţiei de idei şi soluţii politice proprii unui sistem democratic modern nu vizează eliminarea Binelui general din jocul colectiv, ci tocmai identificarea, analiza, înţelegerea lui. Concurenţa dintre partidele politice, dintre programele lor, dintre ideile morale şi politice ale membrilor unei comunităţi, ciocnirea opţiunilor de valoare, controversele privind ce trebuie şi ce nu trebuie făcut, dezbaterile de ordin etic sau social cu argumentele şi contraargumentele lor sunt, toate, componente ale unui
proces colectiv de căutare şi impunere a Binelui general, de explorare a ţesăturii formate din opţiunile individuale şi de promovare a acestor opţiuni sau a combinaţiilor dintre ele.

Sistemele politice moderne, democraţiile parlamentare bazate pe toleranţă intelectuală, morală şi politică, apărate şi promovate chiar de liberalism, nu sunt sisteme de simplă agregare a formelor de Bine individual şi de excludere a Binelui general, ci sunt mai curînd sisteme de căutare şi realizare a Binelui general prin competiţia de idei şi soluţii politice sau morale, competiţie la care participă fiecare individ prin efortul personal de a-şi promova propriul Bine.

ÎNCHEIERE

Pledoariile liberale radicale în favoarea mecanismelor economice ale pieţei libere şi în favoarea statului minimal, a dreptăţii pur procedurale şi a maximizării libertăţii individuale tind să sugereze că aceste aranjamente raţionale rezolvă, cel puţin în linii mari, marile probleme ale comunităţilor umane moderne: problema asigurării dezvoltării economice, a dispersării puterii politice şi a realizării justiţiei sociale. Tocmai pretenţia că aceste obiective fundamentale ar fi atinse prin aplicarea aranjamentelor sociale propuse de liberalism dă acestor aranjamente aparenţa criticabilă de *panacee* sau soluţii 'salvatoare', de 'chei universale' la dificultăţile lumii contemporane.

O analiză exactă arată însă că această pretenţie nu este îndreptăţită. Funcţionarea pieţei libere nu garantează, în mod general, progresul economic. Deşi mecanismele pieţei s-au dovedit mai eficace decît cele etatist-dirijiste (decît planificarea centralizată), ele nu sunt infailibile, iar succesul lor depinde de o multitudine de factori contextuali al căror aport nu se asigură spontan, prin simpla funcţionare a pieţei. în plus, există cazuri de criză globală (istoria economică oferă o serie de exemple în acest sens) în care reglarea spontană realizată'de piaţă eşuează, ceea ce face ca intervenţiile reglatoare deliberate să devină, în aceste situaţii, indispensabile. Ca atare, nu se poate afirma că mecanismele economice propuse de liberalism au rezolvat, în fond, problema asigurării dezvoltării economice; ca şi toate celelalte probleme sociale majore, aceasta rămîne o

problemă deschisă.

Nu se poate susţine nici că liberalismul ar fi rezolvat, în esenţă, problema dispersării puterii, a eliminării riscului constituirii unor acumulări exagerate de putere economică sau politică. Combătînd autoritatea şi influenţa exagerată a statului, liberalii au conceput o serie de mecanisme de restrîngere a puterii acestuia; dar, dacă idealul liberal de stat este în mod cert preferabil statului totalitar, în schimb modelul

statului minimal nu se dovedeşte aplicabil. Iar eşecul gîndirii liberale este şi mai limpede în ceea ce priveşte obiectivul prevenirii altor acumulări excesive de putere: cum s-a remarcat, nu numai monopolul statal asupra puterii este periculos, căci “toate monopolurile prejudiciază libertatea” (Michael Oakeshott). Dezvoltarea economică şi socială spontană, promovată de liberalism, şi mai ales restrîngerea sistematică a controlului public asupra evoluţiilor spontane, apărată cu fervoare de acest curent politic, nu sunt de natură a descuraja, ci dimpotrivă, de a încuraja formarea unor centre de influenţă excesivă, a unor monopoluri de putere. Căci “dacă statul nu se amestecă, atunci alte organizaţii semipolitice, ca monopolurile, trusturile, sindicatele etc. pot să se amestece, reducînd libertatea pieţei la o ficţiune” (Karl Popper). Liberalii observă, în mod judicios, că dezvoltarea controlului public asupra evoluţiilor sociale spontane implică riscuri imense legate de concentrarea puterii, de abuzul de putere, de dezvoltarea excesivă, canceroasă, a birocraţiei instituţionale (care aduce cu sine ineficienţa, risipa, inerţia, rutina, abuzurile etc.); pe de altă parte, soluţia diminuării acestui control, mai ales a acţiunii statului, reprezintă o trecere simplistă în extrema opusă, o trecere care nu rezolvă de fapt problema de fond: pe această cale, riscul formării unor nuclee private de putere economică, politică, informaţională care să reducă libertatea individuală creşte – influenţa instituţiilor de stat este limitată, dar limitarea drastică a controlului public face ca influenţa (excesivă a altor grupuri de influenţă, altor grupuri speciale de interese altor nuclee de putere să devină astfel practic imposibil de supravegheat sau sancţionat. Ca atare, problema globală a dispersării puterii rămîne nerezolvată, în ciuda tuturor propunerilor liberale.

În sfîrşit, ideea că dreptatea procedurală ar satisface nevoia contemporană de justiţie socială este falsă. Crizele societăţii contemporane, dintre care unele sunt direct conectate, în gîndirea oamenilor, cu'carenţe ale justiţiei

sociale, sunt prea grave pentru a putea fi ignorate or înfruntate cu sloganurile simpliste ale dreptăţii procedurale. Aşa cum s-a remarcat, aşteptările sociale contemporane sunt de aşa natură, încît diferite tipuri de asistenţă publică, un grad oarecare de protecţie socială, anumite tipuri de redistribuire a valorilor şi veniturilor, şi deci o anume dreptate distributivă devin indispensabile

(J. Gray), vitale chiar pentru prevenirea unor crize sociale acute. într-o societate democratică, bazată pe principiul ascendenţei preferinţelor majorităţii, aceste aşteptări nu pot fi neglijate sau respinse în numele unor raţionamente abstracte, bazate pe ficţiunile promovate de libertarianism sau de liberalismul radical. Pledînd în favoarea dreptăţii pur procedurale, liberalismul radical îşi recunoaşte eşecul în chestiunea justiţiei sociale.

Există deci probleme economice, sociale şi politice fundamentale cărora liberalismul modern nu le-a putut da o rezolvare satisfăcătoare. Chiar dacă, aşa cum se afirmă adesea, el constituie cea mai importantă concepţie şi direcţie de acţiune politică din lumea modernă, liberalismul nu este o doctrină salvatoare: soluţiile sale sunt marcate de precaritate, sunt parţiale, relative şi failibile; aplicabilitatea lor, atunci cînd este reală, ceea ce nu este cazul totdeauna, este limitată drastic – marile întrebări politice ale omului contemporan îşi aşteaptă încă răspunsul.

[29] Hayek, op. cit., p. 94. ,
[38] Babeuf, idem, p. 27, 31.